

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551 MÉXICO · ENERO-JUNIO 2021 · AÑO 25 · NÚM. 54

Hermenéutica e interculturalidad


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



RECTOR
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni

VICERRECTOR
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS
Ing. Raúl Navarro Garza

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra, MG

INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA
P. Javier González Martínez

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

REDACCIÓN: Karemm Danel Villegas y Alejandra Luna González
CUIDADO EDITORIAL: Eva González Pérez
FORMACIÓN Y PORTADA: Alejandro Gutiérrez Franco



Año 25, núm. 54, enero-junio 2021

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
DIRECTOR EDITORIAL: Camilo de la Vega Membrillo

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en mayo de 2021.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

En la sección monográfica de la revista *Intersticios,* se han reunido algunos artículos sobre la interculturalidad, los cuales se abordan desde la hermenéutica; más concretamente, desde una hermenéutica analógica, porque creemos que es el instrumento conceptual que nos permite lograr una verdadera convivencia entre culturas por medio del diálogo.

Abre un artículo de mi autoría, en el que expongo lo que es la hermenéutica, por qué se requiere una hermenéutica analógica y cómo se aplica al fenómeno de la interculturalidad. Ya no basta el modelo multicultural, que se contenta con poner las culturas unas al lado de otras, sino que se requiere uno intercultural, pues ya es imposible evitar que las culturas interactúen.

Le sigue una reflexión de Arturo Mota Rodríguez, acerca de la validez de una hermenéutica analógica para construir el modelo de la interculturalidad; la cual se plantea como un pluralismo cultural que evita la imposición univocista y el relativismo equivocista, a fin de llegar a una comprensión del otro y una convivencia respetuosa.

Luego encontramos un ensayo sobre la aplicación de la hermenéutica analógica a la interculturalidad para lograr la intersubjetividad, a cargo de Ángel del Moral. Esto se coloca en la línea del diálogo intercultural, que es muy complicado y difícil, pero que requiere acuerdos suficientes para la convivencia, y eso es lograr la intersubjetividad entre los dialogantes.

A continuación, tenemos un trabajo de José Alejandro Salcedo Aquino, en el que se examinan las condiciones y las consecuencias políticas de la interculturalidad. Se trata de un modelo plural, y eso implica varios problemas en la política que se establecerá, por lo que es necesario afrontarlos con el propósito de resolverlos.

Después toca el turno a Diana Alcalá Mendizábal, quien nos entrega una investigación tocante al problema de los migrantes, pues en la actualidad, la migración ha provocado los problemas más candentes en la línea de la interculturalidad. Por así decir, la migración ha producido una relación entre culturas demasiado intempestiva, que exige soluciones urgentes.

A continuación, Luis Eduardo Primero Rivas expone una disquisición acerca de la educación intercultural, aprovechando la hermenéutica analógica y la pedagogía de lo cotidiano, ya que la educación tiene que repercutir, de manera especial, en la vida diaria; de lo contrario, está evadiendo la praxis.

Al final de la sección, Napoleón Conde Gaxiola efectúa una exposición de mi propuesta de una hermenéutica analógica para la interculturalidad. Es necesario avanzar tanto en la línea teórica, como en la práctica, y esto se ve en la aplicación a problemas concretos. Por ello, se recurre a un modelo para el pluralismo cultural.

El *Dossier* abre con el texto de Aldo Camacho, "Una mirada analógica al barroco. Variaciones sobre la hermenéutica analógico-barroca". El autor desarrolla su propia propuesta a partir de la de la hermenéutica analógica de Beuchot: la hermenéutica analógico-barroca. Tras un análisis de los elementos que unen al barroco con la iconicidad y la analogía, desemboca en una antropología filosófica entendida como la búsqueda y el esfuerzo por comprender al ser humano barroco en sus expresiones metafóricas sobre el microcosmos con el fin de llegar a una comprensión ética y cultural.

El segundo texto de la sección es de la pluma de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. "Transformaciones antropológicas posmodernas y neoconcepciones de lo Sagrado" parte de la premisa de que, en la época contemporánea en Occidente, bajo el influjo cultural de la llamada *posmodernidad,* existe una nueva configuración cultural donde la razón se diluye en la medida que crece una fe ciega que parece satisfacer los apetitos existenciales de los hombres posmodernos, en una ficción de un presente eterno. Esta nueva religiosidad desinstitucionalizada reconfigura la relación fe-razón; las transformaciones en la concepción de lo humano tocan también la de lo Sagrado. El sujeto creyente posmoderno termina deambulando libremente por la sobreoferta de posibilidades; mediante la visión empresarial, se convierte en desecho, carga muerta, prescindible. Bajo estas presiones contextuales,en Occidente cristiano, perder la relación con Dios parece inevitable.

Cierra esta sección el artículo "Encuentros y desencuentros de sociedades, culturas y religiones. Releyendo a Enrique Dussel desde Chimborazo, Ecuador", de Luis Fernando Botero Villegas. Este texto crítico nutre la línea secuencial de nuestra publicación periódica, pues en los dos números

anteriores de *Intersticios*, donde el propio Dussel y varios de sus discípulos escriben, se abordaron los problemas de descolonización. En su texto, Botero Villegas busca dilucidar, a partir de la obra de Enrique Dussel, el estado actual de la cuestión sobre algunas de las ideas y prácticas religiosas de los indígenas para el caso de Chimborazo, Ecuador, con la intención de arrojar luz sobre algunas opiniones que, con el tiempo, han ayudado o entorpecido la discusión. Se trata de una relectura crítica que parte de la experiencia concreta, temporal y geográficamente situada, con los indígenas contemporáneos de Chimborazo, Ecuador. De la mano de Dussel, el autor destaca lo que considera imprecisiones y opiniones que no han sido revisadas ni corregidas tomando en cuenta las actualizaciones que se han producido en las ciencias sociales y humanas, y en la teología.

La sección Arte y Religión ofrece dos textos. En el primero, "Coronavirus, aislamiento social y reproducción cultural. Ejemplo de la fiesta patronal del Arcángel Miguel en Almaya, México", de Gerardo González Reyes, el autor describe y analiza los efectos de la pandemia en el sistema de organización y celebración de una fiesta patronal, teniendo en cuenta que el aislamiento social y la cancelación de eventos masivos se implementó a nivel nacional desde finales de marzo de 2020. A partir del estudio de caso de la fiesta patronal en honor del Arcángel Miguel, González Reyes recupera algunas estrategias empleadas por mayordomos, feligreses y devotos, para evitar que la celebración se interrumpiera. El autor evidencia que, aunque la sana distancia puso en juego los mecanismos de solidaridad y de alianza simbólica entre los pueblos originarios, mediados por la presencia de sus santos patronos y las devociones hacia ellos, al final el pueblo hizo gala de respuestas e innovaciones para mantener viva una tradición sobre la que han construido su identidad.

El segundo texto de la sección es de Nadia Sealtiel González Pacheco: "Nuevas aproximaciones a la historiografía del arte virreinal del siglo XVIII: el dibujo en la obra de Francisco Martínez Gudiño". En estas líneas, la autora ofrece un análisis historiográfico del arte virreinal a partir de la figura de Francisco Martínez Gudiño, en términos de composición, tamaño, soporte y materiales. González Pacheco destaca cómo la falta de información documental sobre el artista y su obra fueron razones para que las narrativas de la historia del arte le asignaran un lugar periférico. La autora concluye que es necesario exhibir los errores que la historiografía ha producido, a causa de la insuficiencia de los testimonios disponibles, en detrimento de los menos estudiados. Se trata, en otras palabras, de enmendar los posibles errores, cubrir los vacíos historiográficos y de esta forma avanzar en el conocimiento de los artistas, sus obras y estilos.

La sección *Reseñas y Noticias* abre con el texto de Emmanuel Velásquez Luna "La cultura y la religión entre el significante y la otredad: Lacan ante san Agustín". En su interesante texto, el autor señala que Lacan tiene referencias agustinianas desde 1938 y hasta el final de su enseñanza. Incluso, el psicoanalista dedica dos clases enteras en 1954 dentro del seminario, para delimitar las cuestiones del lenguaje y la significación desde el medioevo. Lacan le reconoce a San Agustín lo que pensó desde el siglo IV, y que fuese retomado más de mil años después en la lingüística de Saussure o Benveniste. Por ello el autor trata de retomar las propuestas agustinianas y tejerlas con las lacanianas, en tanto a coadyuvar a la reflexión acerca del lenguaje y la significación para el devenir de la interculturalidad.

Cierra esta sección el texto: "Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular: presentación y desarrollo de un proyecto académico UIC" de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. La intención del texto es divulgar este proyecto UIC en el seno del Instituto Intercontinental de Misionología. Este texto —la primera entrega que se complementará con un segundo escrito en el siguiente número de *Intersticios*— presenta un amplio espectro de actividades académicas y sus frutos en eventos conjuntos de amplia envergadura y las publicaciones resultantes de ellos, como testimonio de la riqueza implícita en el diálogo abierto, interdisciplinar, respetuoso e incluyente, impulsado desde el aula, y la interacción entre docentes e investigadores con el público que valora las expresiones religiosas populares como parte de su identidad social. Profundiza también este escrito en la relación de la Universidad Intercontinental con los Misioneros de Guadalupe como su instancia fundadora y sustento en su vocación y definición como universidad misionera.

Finalmente, la *Carpeta Gráfica,* que lleva por título "Percibir al otro desde su propio rostro y preservación de su alteridad", ofrece un grupo de imágenes de autores varios que provienen de tres exposiciones fotográficas que el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad popular (ORP) de la Universidad Intercontinental ha exhibido, tanto física como virtualmente, en fechas pasadas, a saber: *La Cruz en el Vida de los Hombres de Maíz* (2016); *Especialistas rituales México-Guatemala. Visiones conjuntas de una historia compartida* (2017) y *Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú* (2019). En su conjunto, este material visual pretende una aproximación sana, amable y curiosa a las diferencias culturales y religiosas de los grupos indígenas contemporáneos que logre despertar en el espectador el asombro y pasmo por otras formas de ser humano.

Confiamos en que los artículos de este número servirán para interesar a los lectores en el análisis del fenómeno de la interculturalidad. Igualmente, para motivarlos a tomar parte en las investigaciones y en los diálogos que se llevan a cabo en torno a estos temas.

Mauricio Beuchot Puente

I. HERMENÉUTICA E INTERCULTURALIDAD

HERMENÉUTICA, HUMANIDADES Y CULTURA

Mauricio Beuchot*

Resumen En este artículo, el autor se propone abordar algunas aplicaciones de la hermenéutica. En concreto, de una hermenéutica analógica. Ésta intenta evitar la cerrazón de la hermenéutica unívoca, como la del cientificismo extremo, y la equívoca, del relativismo excesivo, para buscar una postura intermedia y mediadora entre esos dos extremos. Será una especie de dialéctica en busca de un equilibrio proporcional. La aplicación será a las humanidades y a la cultura, por medio de la filosofía intercultural. Es un campo propicio para la hermenéutica, ya que en ese tipo de diálogos se necesita mucho la interpretación. Así se podrán obtener, de dicha consideración de las humanidades y la cultura, algunos rasgos del ser humano, en especial su carácter simbólico, que es el mismo que predomina en las culturas. En efecto, lo más nuclear de éstas son sus símbolos, y lo más propio del hombre es el vivir entre ellos, en un mundo simbólico que es el que hace del universo natural un recinto humano.

Abstract In this article the author intends to make some applications of the hermeneutics. It will be, precisely, of an analogical hermeneutics. This one tries to avoid the closeness of a univocal hermeneutics, as that of extreme scientism, and the equivocal hermeneutics, of an excessive relativism, in order to seek for an intermediate position between these two extremes. It will be a kind of dialectics looking for a proportional equilibrium. The application will be made to humanities and culture, by means of an intercultural philosophy. It is a propitious field for hermeneutics, because this kind of dialogue needs interpretation very much. By these considerations of humanities and culture, some traces of human being will be obtained, specially his symbolic

* Instituto Intercontinental de Misionología, México.

character, which is the same that predominates in all cultures. Indeed, the most important thing in cultures is their symbols, and the most proper of man is to live among them, in a symbolic world which makes of natural universe a human lodging.

Palabras clave
Hermenéutica, analogía, dialéctica, cultura, símbolo

Keywords
Hermeneutics, analogy, dialectics, culture, symbol

En lo que sigue me propongo abordar algunas aplicaciones de la hermenéutica. En concreto, de una hermenéutica analógica. Ésta intenta evitar la cerrazón de la hermenéutica unívoca, como la del cientificismo extremo, y la equívoca, del relativismo excesivo, para buscar una postura intermedia y mediadora entre esos dos extremos. Será una especie de dialéctica en busca de un equilibrio proporcional.

La aplicación será a las humanidades y a la cultura, por medio de la filosofía intercultural. Es un campo propicio para la hermenéutica, ya que en ese tipo de diálogos se necesita mucho la interpretación. Así se podrán obtener, de esa consideración de las humanidades y la cultura, algunos rasgos del ser humano, en especial su carácter simbólico, que es el mismo que predomina en las culturas. En efecto, lo más nuclear de éstas son sus símbolos, y lo más propio del hombre es el vivir entre ellos, en un mundo simbólico que hace del universo natural un recinto humano.

Hermenéutica, humanidades y cultura

La hermenéutica es la ciencia y arte de la interpretación de textos, y ésa es la labor que predominantemente hacemos en las humanidades. Se ve en las tesis que escribimos, en las clases que impartimos y en las investigaciones que realizamos. Las humanidades abarcan, entre otras ciencias, la filosofía, la literatura, la filología, la historia, el derecho, la antropología, la psicología, la pedagogía y la sociología.

En la filosofía, para comenzar, la hermenéutica, además de ser una asignatura obligada, ha llegado a constituir toda una tradición. Viene desde los antiguos, griegos y romanos, pasa por los medievales y llega hasta la

actualidad.[1] En los antiguos griegos estuvo presente en Platón, que la comenta en su diálogo *Ión*; sólo que allí únicamente ve como hermeneuta al rapsoda, porque interpreta los poemas homéricos al declamarlos. Aristóteles no solamente toma en cuenta la hermenéutica en su libro *Peri hermeneias*, título traducido a veces como *Sobre la interpretación* y a veces como *Sobre la enunciación*, sino también en la *Retórica* y en la *Poética*, que hablan de los tropos literarios. Los romanos, grandes juristas, aplicaron esta disciplina interpretativa al derecho, pues eran conscientes de que siempre hay lagunas en las leyes.

La Edad Media fue sumamente hermenéutica. Se interpretaba la *Sagrada Escritura*, a Aristóteles y a Pedro Lombardo.[2] Había una exégesis bíblica muy extensa; además, se hacían comentarios a la filosofía del Estagirita y en teología se comentaban las *Sentencias* de Pedro Lombardo, colección de textos de los Santos Padres; asimismo, entre los juristas había toda una escuela de canonistas, esto es, intérpretes del derecho canónico.

La hermenéutica atravesó la modernidad, estando presente en el Renacimiento y el Barroco, pero tuvo poca fortuna en el racionalismo y el empirismo de la Ilustración. Se recuperó en ese mismo siglo XVIII; sobre todo, gracias al romanticismo, teniendo como representante a Daniel Schleiermacher. En el siglo XIX fue cultivada especialmente por Wilhelm Dilthey, estudioso de Schleiermacher, con lo que recogió la hermenéutica para esa época, llena de positivismo. Dilthey se fue hacia el historicismo y, para las ciencias históricas, que corresponden a nuestras humanidades, puso como método la hermenéutica.

En el siglo XX, la hermenéutica fue recuperada por Martin Heidegger, quien, además de ser discípulo de Edmund Husserl, creador de la fenomenología, estudió a Dilthey, por consejo de un amigo suyo, teólogo y exégeta bíblico, Bultmann. Por ello, la famosa obra de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), es considerada como la incorporación de la hermenéutica a la fenomenología. La hermenéutica fue heredada por su discípulo Hans-Georg Gadamer, en su célebre obra *Verdad y método* (1960), y continuada por Paul Ricoeur en varias de sus obras.[3] En la actualidad ha sido promovida por Gianni Vattimo y Jean Grondin, ambos discípulos de Gadamer, y por Maurizio Ferraris, alumno de Vattimo, ahora disidente suyo.

Por mi diálogo con Ricoeur, Vattimo, Ferraris y Grondin llegué a proponer una hermenéutica analógica; es decir, articulada con el concepto de analogía. En una conversación en 1986, Ricoeur me hizo ver que el símbo-

[1] Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002, pp. 13 y *ss*.

[2] Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 41 y *ss*.

[3] Jean Grondin, *L'herméneutique*, París, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 48 y *ss*.

lo es lo más propio de la cultura, y que ese signo tan rico sólo puede interpretarse por analogía; es decir, analógicamente, no de manera unívoca ni equívoca, porque sería destruirlo. Vattimo me hizo ver que la hermenéutica es el instrumento conceptual más reciente en esto que llamamos *posmodernidad* o *tardomodernidad*. Pero Ferraris me hizo consciente de que la hermenéutica posmoderna tiende a la equivocidad y hay que llevarla a la analogía, sabiendo que no puede llegar a la univocidad. Grondin ha apoyado mi propuesta porque da cabida a la ontología o metafísica, ya que sin eso va como sin un mapa de lo que debe hacer y se hunde en el relativismo de la equivocidad.[4]

Se trata, pues, de una hermenéutica que, a diferencia de la unívoca, acepta varias interpretaciones, no una sola; pero, a diferencia de la equívoca, pone un límite a las interpretaciones válidas, de modo que se pueda discernir cuándo se hunden en la incorrección. Se trata de salvaguardar la verdad del texto, la objetividad interpretativa, y eso se puede hacer con la analogicidad, a diferencia de la equivocidad, y sin encerrarse en la univocidad.

En la literatura, la hermenéutica es necesaria, porque la labor de crítica y de comentario de las obras literarias es un trabajo de interpretación. Lo mismo se puede ver en la historia, que nos narra los hechos no desnudos o neutros, sino según la comprensión que de ellos tiene el historiador. El derecho ocupa la interpretación porque en las leyes hay ambigüedades, lagunas, entre otros. En la antropología se interpretan las culturas; en la sociología, las comunidades políticas; en la pedagogía, las necesidades de los alumnos y el modo de satisfacerlas; en la psicología, se interpreta lo que dice y lo que actúa el paciente. Así, vemos que la hermenéutica se usa en las humanidades.

Sobre todo, es conveniente para las humanidades una hermenéutica analógica, pues en ellas no se puede alcanzar una perfecta univocidad; es decir, una interpretación exhaustiva, clara y distinta, completamente exacta. Pero tampoco es válido dejar que se hundan en la equivocidad, en la ambigüedad, porque se puede alcanzar un grado de objetividad y tenemos la obligación de hacerlo.[5]

En contra de la hermenéutica unívoca del racionalismo de la modernidad y en contra de la hermenéutica equívoca del relativismo de la posmodernidad, hoy se levanta una hermenéutica analógica, que no pretende la

[4] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, pp. 31 y *ss*.

[5] M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí–Aguascalientes, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2017, pp. 35 y *ss*.

exactitud del positivismo, inalcanzable en las humanidades, pero que tampoco se abandona a la inexactitud y ambigüedad de la posmodernidad, sino que ocupa un lugar intermedio, con un difícil equilibrio.

Esto es lo que me parece adecuado para nuestras disciplinas humanísticas, que tienen una cientificidad diferente de las ciencias naturales y las exactas. Pues bien, ya que en nuestro ámbito no se alcanza la univocidad completa, el peligro es el equivocismo, el cual ronda como fantasma por los institutos y facultades humanísticos. Por tal motivo, hay que oponerle resistencia y lograr ese término medio prudencial.

Creo que esta hermenéutica analógica se necesita en las humanidades y que será muy benéfica para ellas. En la filosofía, además, nos dará una teoría de la interpretación que supere el *impasse* que ya cansa a todos, entre la hermenéutica univocista, de corte positivista, y la hermenéutica equivocista, de corte posmodernista. Es ésa la razón por la cual, en la actualidad, se ve a la filosofía posmoderna en retirada, de salida y con movimientos de epistemología realista que vienen a suplirla y de recuperaciones de la ontología o metafísica más fuertes. Ha pasado el tiempo del pensamiento débil. Sin embargo, existe el peligro de que venga a suplantarlo un pensamiento demasiado fuerte; una vuelta al absolutismo de la modernidad, como reacción contra el relativismo excesivo que se ha tenido en la posmodernidad. Entonces, es preciso encontrar un equilibrio.

Hemos estado en lo que Karl Löwith llamaba "un tiempo indigente",[6] un tiempo menesteroso de sentido. Y esto puede darlo una adecuada antropología filosófica, la cual se basa en una ontología de la persona. Al estudio de la persona concurren las humanidades, cada una develando uno de sus aspectos. Pero es la filosofía la que hace la síntesis después de esos análisis de las ciencias humanas o sociales, y lo hace por la mediación de la hermenéutica, para llegar a la antropología filosófica (como interpretación del hombre) y a la ontología (como hermenéutica de la facticidad).

Para hacer eso hay que proceder *a posteriori*, como lo hizo Ricoeur; a saber, partiendo de las obras del hombre, de los productos culturales, para obtener una idea de éste por medio de ellas. Entonces, pasaremos a ver cómo se aplica la hermenéutica analógica al fenómeno de la cultura como una filosofía de la misma. En efecto, las humanidades y, dentro de ellas, la filosofía, tienen que ver con la cultura; pero la filosofía lo hace a través de la hermenéutica, una de sus ramas, y, como veremos, creo que lo mejor para lo que nos interesa tiene que ser una hermenéutica analógica; es decir, una teoría de la interpretación basada en el concepto de analogía.

---

[6] Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 155 y *ss*.

Hermenéutica analógica, cultura e interculturalidad

Se han dado varias definiciones de la cultura, pero la mayoría coincide, en el fondo, en sostener que es todo aquello que simplemente no es natural. Es decir, todo lo que hacemos para ubicarnos en nuestro entorno. Desde utensilios hasta instituciones.[7] De alguna manera, podemos hablar de que nos hace el ambiente análogo a nosotros, pues lo proporciona o lo hace proporcionado a las necesidades que tenemos, incluso a nuestros deseos, para que nos sintamos acogidos y cómodos en él. Encontramos ya la analogía en la cultura, porque ella es proporción y nos hace adecuado o proporcional a nosotros nuestro entorno.

Es hacer del mundo natural un mundo humano. A veces demasiado humano. Pero, en definitiva, hace del macrocosmos o universo un cosmos o sistema ordenado para nosotros, que somos el microcosmos.[8] Para eso ejercemos el trabajo y establecemos instituciones, acciones, hábitos, entre otros. Es lo que nos hace humanos, en la línea de la razón y el lenguaje.

La cultura es símbolo del hombre. En efecto, en sus obras se lo conoce. Los productos culturales son lo que mejor manifiesta su esencia. Lo cultural es en lo que se encarna su naturaleza. Porque el hombre es el animal que tiene, de natural, ser artificial. Es decir, por natura hace cultura. Aquí el artificio abarca todo aquello que elabora el ser humano para adaptarse a su medio ambiente. Es con lo que habita el mundo natural. La cultura surge de su misma natura. Por ello, natura y cultura se corresponden, se proporcionan, se analogan; pues la cultura hace a la naturaleza proporcionada para el hombre, se la proporciona. Pero la cultura tiene que respetar esa analogía con la naturaleza, proporcionarse, a su vez, a ella; de lo contrario, la cultura lesionaría la natura.

Esa proporción se logra con el trabajo, en todas sus formas. Al respecto, Marx, en sus *Manuscritos* de 1844, de manera todavía muy hegeliana, dice que por el trabajo se humaniza a la naturaleza y se naturaliza al hombre.[9] Es lo que hacemos con la técnica, producto de la ciencia; pero, como ya lo sabían los antiguos griegos, la *techne* tiene que ser modulada por la *phrónesis,* es decir, la técnica por la prudencia. La prudencia es el sentido de la proporción, analogía puesta en práctica. Entonces, la prudencia, que es analogía, se necesita para adaptar el mundo al hombre, pero también para

[7] Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Ítaca–Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 61 y *ss*.

[8] Max Scheler, "El saber y la cultura", en *Hombre y cultura*, México, Secretaría de Educación Pública, 1947, pp. 71-73.

[9] Karl Marx, "Manuscritos de economía y filosofía de 1844", en Enrique Tierno Galván (ed.), *Antología de Marx*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1975, p. 63.

adaptar al hombre a la naturaleza, para que sea proporcional a ella, sin lesionarla. Así, pues, volvemos a ver la analogía en la cultura, ya que ésta se rige por las leyes de la proporción.

La misma noción de cultura es analógica, porque ella se da de muchas maneras, bastante diferentes, según el lugar y el tiempo, y corremos el peligro de considerar incultas o salvajes ciertas formas de ella que no comprendemos. Paralelamente, necesitamos saber, más o menos, qué formas culturales van contra la naturaleza, porque la lesionan y hasta la destruyen.

Sabemos que lo más esencial de una cultura son sus símbolos. El símbolo es para el hombre su signo más rico, más preciado y, por lo mismo, el más distintivo. Con base en ello, Cassirer definió al ser humano como el animal simbólico.[10] Esto quiere decir que vive de sus símbolos, lo rodean, lo acompañan. El símbolo es un signo que tiene muchos significados y, sobre todo, contiene afecto, es quizás esto último lo que más lo distingue de los otros signos.

La cultura es, para el hombre, su ámbito analógico. Es lo que lo hace proporcionado a él, como hábitat; lo que le da un mundo hospitalario, una casa como hogar. Incluso, las cavernas y las chozas son humanas, y el hombre las vive como hogar cuando acogen sus símbolos, cuando adquieren, para él, un carácter simbólico; así como en las cuevas que los primitivos llenaban de dibujos y pinturas, las cuales nos hacen ver lo humanas que eran, hasta sentirlas llenas de presencia cultural.

El símbolo es la casa del hombre, es lo que le transforma en hospitalario lo inhóspito. Así como los primitivos sentían el mundo natural como hostil debido a todos los peligros que tenía, también sentían como protector el espacio en el que se albergaban, porque era para ellos símbolo de seguridad y de afecto. Sobre todo, el símbolo reúne en comunidad, fortalece los vínculos sociales. Por ello, los ritos y las leyendas, que se tenían en todas partes, funcionan bien cuando congregan, cuando unen, cuando identifican. Desde el tótem hasta la bandera (y otras cosas), éstos han sido los símbolos que han unido a los hombres. No en balde la etimología de *symbolon* es "aquello que reúne". En cambio, su opuesto, *dyabolon*, es "aquello que desune", que separa, que pone a unos en contra de los otros. De tal manera que el símbolo no es solamente lo que le da sentido al individuo, sino también lo que se lo confiere a la comunidad, a la sociedad.

El concepto de *cultura* no puede ser unívoco, pues entonces una sola representante sería la verdadera, y tendría derecho a imponerse a las otras y hasta a hacerlas desaparecer. Pero tampoco puede ser equívoco, ya que todas tendrían la misma validez, y no se podría criticar a ninguna, aunque

[10] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 49.

fuera en contra de la naturaleza y de los derechos humanos. Tiene que ser analógico; sobre todo, con analogía de proporcionalidad, dando a cada una la proporción que le corresponde en el cumplimiento de la noción general de la cultura.[11] Se duda de si se le puede aplicar la analogía de atribución, pues ésta implica jerarquía, mientras que la de proporcionalidad es igualitaria; así que ¿cuál cultura es el analogado principal? Tendríamos que decir que alguna de las existentes. Pero podemos salvar la dificultad si pensamos como analogado principal no en una cultura real o dada, sino en una ideal; es decir, un paradigma o modelo de la que todos deseamos, como podría ser la cultura de la democracia y de los derechos humanos.

La analogía, en especial la de proporcionalidad, se aplica al diálogo intercultural. Es donde más se manifiesta la utilidad de una hermenéutica analógica. En efecto, la analogía es el mejor instrumento para comprender lo diferente, porque lo acerca a lo nuestro, por sus semejanzas, aunque predominen las diferencias.

Para ello, necesitamos no solamente una racionalidad o ser razonables, sino una imaginación analógica; no en balde Nietzsche definió al ser humano como animal fantástico o fantasioso, imaginativo.[12] En efecto, la analogía articula las diferencias-en-la-semejanza. Es lo que permite un pluralismo sustentable; esto es, un relativismo moderado, lejano del absolutismo cultural que impone su modelo y destruye a los otros, sin embargo, también lejano del relativismo cultural sin más, que es excesivo y hace que no se pueda juzgar la otra cultura. Pero sabemos que es tan necesario criticar como comprender. Claro está que sólo se puede criticar después de comprender y que tenemos que esforzarnos más por comprender que para criticar. Lo vemos en cualquier conversación, incluso dentro de la misma cultura, pues hay que privilegiar lo más posible la diferencia.

La dificultad mayor en el diálogo cultural se da en el que discute los ideales de vida buena o de realización personal. Como dice Adela Cortina, es fácil consensuar las exigencias de justicia, pero difícil consensuar los ideales de vida buena. A los primeros los llama *mínimos de justicia*, muy aceptables para todos, y a los segundos, *máximos de vida buena* o *de felicidad*, porque exigen mucho más.[13] Por tal motivo, hay éticas de la justicia y éticas del bien (o de la vida buena), que habría que concordar y equilibrar a fin de no ver la cosa de manera parcial o unilateral.

El acceso a la otra cultura siempre es analógico. Es decir, el que se enfrenta a una cultura desconocida, por ejemplo, un antropólogo, sólo pue-

[11] Gustavo Bueno, "La idea de cultura", en J. P. Llinares y N. Sánchez Durá (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 14.

[12] Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 191.

[13] Adela Cortina y Emilio Martínez, Ética, Madrid, Akal, 2001, pp. 117-118.

de partir de su propia cultura para comprender la otra. No puede vaciarse de sus pre-juicios para zambullirse completamente en la otra cultura; tiene que usar lo que sabe para ir aprendiendo lo que no sabe, por semejanza con lo suyo, como haciendo una traducción, a veces sólo aproximada, incluso, en ocasiones demasiado libre y con equivocaciones. Como nos asegura la experiencia, en toda traducción hay pérdida; sólo se logra una aproximación permaneciendo siempre a cierta distancia.

Charles Taylor ha insistido en la comprensión de la otra cultura, y no tanto en su crítica.[14] Aunque es inevitable juzgar, además de comprender. Es algo casi instintivo. Pero, como se nos enseña en teoría del conocimiento, antes de juzgar, hay que entender. Por ello, es importante lo que pedían Davidson y Putnam para la comunicación. Estos filósofos del lenguaje hablaban de hacer nuestro mejor esfuerzo para entender al otro; pues, de otra manera, nos ganará la ambigüedad, el equívoco.

La analogía es semejanza-en-la-diferencia; sin embargo, en ella predomina la diferencia, como es nuestra experiencia en las cosas humanas. De ahí que pueda decirse que una hermenéutica analógica privilegia las diferencias, pero sin perder las semejanzas. Resalta las diferencias culturales sin perder la capacidad de universalizar; de otro modo, no podríamos, por ejemplo, sostener los derechos humanos. Es algo parecido a la hermenéutica diatópica, iniciada por Raimon Panikkar y aprovechada por Boaventura de Sousa Santos, la cual salvaguarda los lugares (tópicos, *topoi*) culturales o diferencias particulares, pero a través (*dia-*) de las semejanzas, para lograr cierta universalidad.[15] También por una línea analógica se podrá construir la filosofía intercultural que necesitamos para Latinoamérica.[16]

Hacia una concepción analógica de la persona

Como hemos apuntado más arriba, la filosofía de la persona es una antropología filosófica, y ésta tiene como núcleo una ontología de la persona. De hecho, esa parte es la más granada de la metafísica, ya que trata del ente más acabado que existe, el ser personal.

Ahora bien, la antropología filosófica, en la actualidad, ha encontrado dos vertientes. Hay una corriente, la positivista, que privilegia la parte bio-

[14] Charles Taylor, "Interpretation and the sciences of man", en *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 21-28.

[15] Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca, 1990, pp. 84-85; Boaventura de Sousa Santos, *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 37.

[16] Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994.

lógica del ser humano, como si no tuviera cultura. Y hay otra corriente, la posmodernista, que privilegia la cultura hasta tal punto que parece que el hombre no tiene una base biológica.

Como ejemplo de la primera corriente podemos poner a Ernst Tugendhat, filósofo analítico que estudia al hombre desde el aspecto biológico, del ADN y de las conductas de los primates, sus ancestros.[17] Como ejemplo de la segunda postura podemos poner a Clifford Geertz, antropólogo bastante posmoderno, que se centra en la cultura, de una manera desmedida, desatendiendo la raíz biológica del ser humano.[18]

La primera es una postura univocista; la segunda, equivocista. Una postura analógica acepta que el aspecto cultural o simbólico predomina en el hombre más que el corporal o biológico. Lo vemos en lo fuerte que es el símbolo para el hombre. Lo vemos, por ejemplo, en el fenómeno de la adopción. Alguien puede querer a un hijo que no es biológico más fuertemente que si lo fuera. En cambio, hay veces que los padres abandonan a su hijo biológico. Esto muestra que, además de engendrar a un hijo, hay que adoptarlo; es decir, que, junto con el hecho biológico, tiene que añadirse el simbólico.

El ser humano es una unidad biopsicosocial. Una antropología analógica aprovecha del lado unívoco la parte biológica y la estudia, porque es la base o fundamento. Pero le añade el lado equívoco, que es el cultural, pues es muy distinto en cada grupo social; pero saca la síntesis de ambas antítesis y obtiene la idea completa del ser humano, tanto de su lado biológico, como de su lado simbólico. Incluso, puede decirse que el lado simbólico baña al biológico, que la misma biología humana está cubierta de simbolismo, en la parte psicológica y sociológica. Por ejemplo, en la parte psicológica, la sexualidad, que es algo tan biológico, adquiere un carácter simbólico, y hace que se comporten de manera diferente los individuos y que adquieran su individualidad.

Por ello, el hombre es el microcosmos, porque vive en un universo simbólico. Son sus símbolos los que le hacen el mundo habitable, como lo decía Hölderlin y cuyas palabras recogió Heidegger.[19] Ese poeta afirmaba que la poesía le hacía al hombre habitable el mundo. Lo hacía su mundo. Y eso sucede cuando la poesía es simbólica o, como decía el propio Heidegger, alegórica; es decir, simbólica. Porque la buena poesía cumple lo que señalaba Hölderlin a los poetas, hacer del mundo una casa, una morada.

[17] Ernst Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 17 y *ss*.

[18] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.

[19] Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 31 y *ss*.

Además, una antropología analógica trata de conjuntar los distintos aspectos del ser humano, al menos no separarlos tanto, como la razón y la pasión; es decir, el concepto y el afecto, porque ambos forman parte de su naturaleza. Y una razón sin pasión es estrecha, pero una pasión sin razón es desbocada.

Esto es algo que se ha tratado de hacer en la filosofía iberoamericana. En la española, por parte de Unamuno, con la razón trágica; por parte de Ortega, con la razón vital; por parte de Zubiri, con la inteligencia sentiente, y por parte de María Zambrano, con la razón poética. En la filosofía mexicana, con Vasconcelos y Octavio Paz. Y quiere lograrlo la racionalidad analógica, aunque superando la tendencia univocista del racionalismo y la tendencia equivocista del sentimentalismo. Se puede lograr una síntesis o, más bien, un equilibrio proporcional entre esos elementos.

El hombre es un ente intencional que tiende al objeto conocido en el conocimiento; al objeto amado, en la volición; e incluso al ser, en la pulsión de existir, como el *conatus essendi* de Spinoza y Leibniz. Es la intencionalidad aristotélica que supo recoger Brentano y transmitir a sus discípulos Freud y Husserl. El primero, en forma de pulsión y el segundo en forma de intencionalidad. Pero, en definitiva, el hombre como un microcosmos de intencionalidades.

El ser humano, entre la naturaleza biológica y la cultura simbólica, se despliega en múltiples formas. El arte, la religión, las ciencias y la filosofía son manifestaciones suyas. En ellas se plasma la multifacética intencionalidad del hombre. Es lo que recoge la antropología filosófica.

Conclusión

Hemos visto algunas de las virtualidades de la hermenéutica, específicamente de una hermenéutica analógica. Tiene cabida en las humanidades, que están concernidas con la cultura. En este sentido, lo más propio de las culturas son los símbolos y el símbolo es lo más constitutivo de la vida del ser humano y el signo más rico; por lo mismo, el más necesitado de interpretación, porque tiene múltiples significados. Mas, a pesar de ser multívoco, no es equívoco, es analógico.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y PLURALISMO CULTURAL

Arturo Mota Rodríguez*

Resumen En el presente texto se plantea el problema de la diversidad cultural. Se reflexiona, de manera crítica, cómo se le ha enfrentado desde el pensamiento multiculturalista y, finalmente, se valora la idea de un pluralismo cultural analógico desde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Es decir, trataremos de establecer algunos límites del multiculturalismo en torno a la realidad de la diversidad cultural que permite una perspectiva de cierta identidad común, para argumentar en pro de la analogía como instrumento para favorecer el diálogo y el encuentro entre distintas visiones culturales.

Dicha hipótesis, que gira en torno a la subjetividad analógico-simbólica, la denominaremos *pluralismo cultural*, y albergará, precisamente, la descripción de la diversidad como un aspecto fundamental de realidad plural y "múltiple" de las culturas que, además, vislumbrará una perspectiva de cierta unidad cultural, pero analógica, que atiende tanto a las influencias que el hombre ha recibido a manera de herencia (la tradición), como a los elementos que nos sirven de puente con el propósito de conducirnos hacia una perspectiva de vinculación con pretensiones de actualidad y cierta transversalidad.

Abstract The problem of cultural diversity rises in this text. It reflects, in a critical way, how it has been confronted since multiculturalist thinking and, finally, the idea of an analogic cultural pluralism is valued since the analogical hermeneutics of Mauricio Beuchot. In other words, we

* Universidad Anáhuac, México.

will try to establish some limits of multiculturalism around the reality of cultural diversity that allows a perspective of a certain common identity, to argue for analogy as a tool to promote dialogue and encounter between different cultural visions.

This hypothesis, which revolves around analog-symbolic subjectivity, will be called cultural pluralism, and will contain precisely the description of diversity as a fundamental aspect of plural and "multiple" reality of cultures that, moreover, will glimpses a perspective of a certain cultural unity but analogic that caters both to the influences that man has received as an inheritance (tradition), and to the elements that serve as a bridge for the purpose of leading us to a perspective of linking with current claims and some transversality.

Palabras clave
Hermenéutica analógica, diversidad cultural, multiculturalismo, pluralismo cultural

Keywords
Analogic hermeneutics, cultural diversity, multiculturalism, cultural pluralism

El multiculturalismo como problema

Desde la antropología filosófica, la articulación de una filosofía del hombre desde una perspectiva metafísica ha resaltado la confusión y dificultad que suelen enfrentar algunos autores al tratar de abordar la problemática cultural; la tarea se torna más difícil aún por la diversidad que se ha dado al multiculturalismo. Giovanni Sartori, en *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*,[1] enfrenta la situación cuando opta por la palabra *pluralismo* en oposición a *multiculturalismo*.[2] En su afán por hablar de tolerancia en las *sociedades abiertas*",[3] emplea *pluralismo* como el único vocablo capaz de expresar la variedad étnico-cultural de las sociedades, ya que "es el pluralismo el que descifra mejor que cualquier otro concepto las creencias de valor y los mecanismos que han producido históricamente la sociedad libre y la ciudad liberal",[4] y lo opone a un multiculturalismo que entiende "como una situación de hecho, como una expresión que simple-

[1] Giovanni Sartori, *La Sociedad Multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus, 2003.

[2] *Cfr. ibidem*, pp. 7-8.

[3] *Cfr. ibidem*, p. 19.

[4] *Idem*.

mente registra la existencia de una multiplicidad de culturas".[5] En efecto, las sociedades multiétnicas así entendidas se expresan, en cierto sentido, homogéneas, aun en su pluralidad y diversidad interna. De forma contraria, el multiculturalismo asume "sociedades culturalmente heterogéneas"[6] por tratarse de culturas diferenciadas y diversas —en su constitución y fines— dentro de una sociedad que, al ser asumidas por medio del multiculturalismo, atenta contra su singularidad para unirlas en un mismo fin, convirtiéndose así en antipluralista.[7]

Es inevitable señalar una consideración a la que puede conducir el multiculturalismo, que puede ser contraria a la noción de pluralismo, pues quizás el sentido del primero sea únicamente el de tomar la concepción múltiple de culturas como una constatación, aunque en realidad parece que el término *multiculturalismo* va más allá de la constatación de un hecho.

Una dificultad similar es planteada por Will Kymlicka, en *Ciudadanía multicultural.*[8] Allí se enfrenta al mismo problema sobre la definición, los límites y los alcances del multiculturalismo. En primer lugar, desde el punto de vista semántico, el multiculturalismo puede admitir una diversidad de adjetivos, y las consecuencias derivadas pueden ser bastante equívocas.[9] Cita dos concepciones que pueden llevar a dicho equívoco respecto de los oponentes y partidarios del multiculturalismo: "quienes se oponen al multiculturalismo suelen afirmar que éste encapsula a las minorías en un gueto, impidiéndoles su integración en el grueso de la sociedad";[10] o bien, "los partidarios del mismo responden, por el contrario, que la preocupación por la integración es un reflejo del imperialismo cultural".[11] Es una oposición o lucha defensiva y opositora de políticas multiculturalistas de las que Kymlicka es consciente. Sin embargo, él mismo repara en la problemática confusión de las acepciones de los conceptos multicultural y multiculturalismo, al no hacer la diferencia pertinente y emplearlos indistintamente.[12] Como ya se mencionó (y para no entrar en esta discusión), además de parecerle que en las acepciones que se ha dado a dichos términos no se incluye

[5] *Ibidem*, p. 65.

[6] *Ibidem*, pp. 65-66.

[7] A esta conclusión llega Sartori, al enlazar los orígenes del multiculturalismo en intelectuales marxistas y *neomarxistas* ingleses influidos, de manera especial, por Foucault, cuyo enfoque se centra en "la hegemonía y en la dominación de una cultura sobre otras". *Cfr. ibidem*, pp. 67-71.

[8] Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

[9] *Ibidem,* p. 25.

[10] *Idem.*

[11] *Idem.*

[12] *Cfr. ibidem*, p. 34.

lo que busca constatar, al realizar su propuesta sobre las *culturas societales*, en su texto simplemente utiliza los términos *multinacional* y *poliétnico*,[13] y designa con el término *multinacional* a los estados constituidos por distintas culturas que emigraron para formar una sola sociedad y, con el término *poliétnico*, a aquellos estados que, al crearse, quedaron constituidos por distintos grupos étnicos.[14] No es, sin embargo, una distinción que nos resulte útil, porque las nociones de *etnia* y *nación* no expresan propiamente una distinción radical con respecto al de *cultura*; de tal suerte que lo multinacional y lo poliétnico es también multicultural. Lo que sí podemos admitir es que el multiculturalismo afirma la diversidad como principio, pero sin admitir una relación que apunte a una identidad vinculante. Uno de los problemas del multiculturalismo es que la aceptación de la otredad como negatividad, aunque permite la afirmación de la tolerancia, no la define tampoco positivamente, y puede acuñarse desde la indiferencia e incluso desde la contención, sin alcanzar a establecer elementos viables de relaciones armónicas propositivas de dinámicas y políticas de acción promotoras de una vida en común, verdaderamente humanizante o promotora de la dignidad de la persona.

El multiculturalismo y su contenido

Ante este panorama problemático han surgido autores que tratan de dar una perspectiva un poco más amplia. Alfredo Gómez-Müller[15] comenta la semántica de los conceptos de *multiculturalidad, multicultural*, y *multiculturalismo*, en función de su historicidad social, y en relación con la ética y la filosofía política. Él vincula, de modo natural, *multiculturalidad* con *multicultural*, como nociones que hacen “relación a muchas y diversas culturas. Anota el hecho sociológico de la multiculturalidad. Expresa los datos a un nivel sociológico descriptivo de análisis”,[16] sin pretensiones valorativas, simplemente como aspectos constatativos de un hecho desde el punto de vista de la sociología; es decir, sólo la constatación de una multiplicidad de culturas.

Por otra parte, la idea de multiculturalismo “indica una orientación determinada de valores, es referida a maneras de entender la orientación a la diversidad cultural y promueve la diversidad cultural como valor porque

[13] *Cfr. ibidem,* p. 34-35.

[14] *Cfr. ibidem,* pp. 26-46.

[15] Alfredo Gómez-Müller, *La universalidad en cuestión*, México, Universidad Politécnica Mesoamericana, 2008.

[16] *Idem*.

merece ser protegida como tal".[17] A diferencia de la multiculturalidad, el multiculturalismo tiene por contenido un esquema de valores y la afirmación de ciertos aspectos que permiten una toma de posición y la articulación de ciertas orientaciones de tipo práctico respecto de las relaciones posibles entre las distintas culturas; además, promueve la diversidad como un valor y como sentido de orientación de las relaciones humanas.

Esta última afirmación acerca del multiculturalismo, sobre la defensa y promoción de la diversidad cultural, surge, a manera sospecha, de la eficacia y fiabilidad del multiculturalismo como tal, en relación con el diálogo y una propuesta de construcción de identidad cultural, pues se aprecia que la diversidad está sostenida en una condición de una simetría de la negatividad, de la alteridad, pero sin motivo de una perspectiva de cierta unidad mínima.

Vicente García, por su parte, apunta contenidos, alcances y límites del multiculturalismo. Para abordarlo, plantea el problema de la contraposición entre multiculturalismo y monoculturalismo; éste no es más que una negación de la apertura cultural, con la consecuencia de una "eliminación paulatina y más o menos pacífica de las identidades culturales, no sólo de las minorías sino también de los grupos culturalmente más débiles".[18] El método para conseguir esta eliminación sería "la segregación, la asimilación y la fusión".[19] Con ello, destaca que la búsqueda del monoculturalismo es el afán de establecer una sola cultura que no da margen a la diferencia, situación que manifiesta una marcada intolerancia y un exacerbado comportamiento discriminatorio sin dar cabida a la realización distinta en la expresión libre de la persona, diversa en su identidad. No es más que la homogeneización cultural, que exacerba la pretensión de universalidad de una perspectiva particular, estableciendo una visión absoluta y unívoca de la cultura, de una cultura, y la convierte en destructora de las diferencias. A ello se contrapone el multiculturalismo, el cual, en esta propuesta, es un modelo más respetuoso con las diferencias: "su punto de partida es la valoración positiva de las diferencias culturales. Esto implica, consiguientemente, aceptar y fomentar la diversidad, en un marco que excluye la unificación y, sobre todo, la coacción para conseguirla".[20] Se puede apreciar la coincidencia con Müller, en tanto que se trata de un valor cultural; es decir, de un juicio respecto de la diferencia cultural y la promoción de la diversidad, además, de la no coacción para conseguirla. Se presenta, así, como una reacción contra

[17] *Idem*.

[18] Vicente García, "El multiculturalismo: una interpelación", *Moralia*, vol. 23, Madrid, Instituto Superior de Ciencias Morales, 2000, p.195.

[19] *Idem*.

[20] *Idem*.

el asimilacionismo unificador de monoculturalismo. El objetivo del multiculturalismo, entonces, "es lograr una cohesión y una convivencia pacífica y positiva en una comunidad multicultural",[21] objetivo difícil de lograr en una comunidad coercitiva. A su vez, el multiculturalismo podría conducirse por distintas tendencias, contrarias al monoculturalismo, entre las que se destacan el interculturalismo y el transculturalismo como partes esenciales e integrantes del multiculturalismo: "El interculturalismo que tiene como proyecto la promoción del diálogo entre las culturas parte del presupuesto de que las distintas comunidades culturales son diferentes, pero no autárquicas o autosuficientes. Entre las convicciones destaca, también, su valoración de la dignidad de todas las culturas y la creencia en la posibilidad del aprendizaje mutuo a través del diálogo intercultural".[22]

Parece que la interculturalidad es promotora del diálogo y la apertura complementaria de suficiencia que expresan las culturas al estar situadas entre otras más. Por otra parte, es interesante destacar la convicción que tiene el interculturalismo sobre el valor de las diversas culturas y el aprendizaje mutuo. Aunque, a nuestro parecer, es problemático hablar de dicha valoración, ya que puede ser entendida como un valor de identidad derivado sólo del consenso entre las diversas culturas, lo cual supondría establecer el principio del convencimiento racional que permite consenso, de una negociación argumentada, pero que puede ser también homogeneizante o llegar al extremo de equiparar a todas las culturas como igualmente valiosas, aunque desde una equivocidad muy exagerada. Por otra parte: "El transculturalismo [o la utopía del multiculturalismo] aspira a formar un tipo de persona y de comunidad en el que la identidad personal se logra por el cruce y el mestizaje cultural. En vez de "ontologizar" la diferencia o, al contrario, configurar un agregado de diferencias, busca una interacción cultural permanente con el objetivo de llegar a la abolición de las diferencias.[23]

Vicente García argumenta, en favor de cierta visión teleológica del multiculturalismo en el transculturalismo, una visión de hombre y comunidad netamente multiculturalizada, cuya misma "multiculturalización" formará parte de su identidad; evita caer en el asimilacionismo monoculturalista, rechaza la materialización de las diferencias que reducirían la posibilidad de una pluralidad cultural y que seguiría acentuando su no-identidad y su no aceptabilidad, lo que obstruiría un reconocimiento social y mutuo. Por otro lado, García retoma la postura intercultural en relación con la interacción cultural necesaria para abolir las diferencias; de aquello que nos hace verle como menos y despreciable, sin dejar de promover la diversidad.

[21] *Idem*.
[22] *Ibidem*, p. 196.
[23] *Idem*.

Con todo, se descubren dos grandes aspectos dentro del multiculturalismo: un aspecto descriptivo y un aspecto prescriptivo del hecho cultural diverso. Además de prescriptivo, con una esperanza, utópica si se quiere, que postula un marco sociocultural mejor y conveniente para la vida buena de las personas en el enriquecimiento intercultural. A su vez, para lograr este estado sociocultural bueno, García indica que es necesario erradicar la diferencia, entendida como se ha expresado hasta ahora, con lo cual se acerca a una comprensión analógica de la diversidad cultural.

Al hablar de *diferencia* y *diversidad* es importante hacer la distinción entre ellas. Sin embargo, debemos ubicar la idea de diferencia, porque la diferencia puede decirse de aquello que, en su naturaleza, es totalmente opuesto a otro objeto o sujeto; que no pueden tener correspondencia, si acaso pueden surgir coincidencias de situación, pero no de sustancialidad. Esto, en el ámbito cultural, puede darse al descubrir una cultura minoritaria respecto de otra dominante, entre razas distintas y ocupaciones territoriales, entre niveles económicos y necesidades acuciantes; es decir, distinciones palpables que puedan llevar a desconocer la dignidad de uno y de otro con paridad, que a uno se le vea por encima y, al otro, más abajo que el suelo. Pero la idea de diversidad puede, también, anunciar algo semejante, hasta cierto sentido, porque es aquello vivido y elaborado por los hombres para afrontar, de manera concreta, la situación, la problemática y el ambiente circundante. Así es como, por ejemplo, en la práctica de un deporte hay distintas técnicas; igual sucede en un trabajo y su manufactura: algunos pueden desarrollar la misma actividad manualmente, otros, auxiliados por maquinaria diversa. Éste es el sentido analógico por el cual asumimos la diferencia en la medida en que hace posible la vinculación. El analógico acepta la diversidad, no como equivocidad absoluta, sino como equivocidad en relación, o disminuida, por un sentido de relación posible y viable. Es una diversidad según una proporción entre los diferentes.

En efecto, aquí también nos movemos en el ámbito de la vida buena, y cada uno busca su felicidad y realización de manera propia y diversa con el objetivo de encontrar el significado y plenitud de sus existencias. Esta distinción es importante, y la explicaremos en el pensamiento de Charles Taylor, en relación con la diferencia, pues parece estar más apegado a un sentido equívoco de diversidad, ya que en su estudio de la diferencia cultural hay rasgos de identidad, pero como identidad de la diferencia que apoya la idea del reconocimiento como negatividad.

Multiculturalismo y reconocimiento

En la perspectiva de Charles Taylor, con el multiculturalismo se busca la promoción de la diversidad. Una consideración importante es que dicha

característica se sostiene en la idea de un sujeto encarnado en un ambiente concreto, con una cultura que se ha formado y transmitido de generación en generación y que el hombre mismo ha asumido o sigue asumiendo mediante un giro característico de su propia personalidad, entendida como identidad digna de reconocimiento. Por esa razón es innegable la diversidad, ya que la individualidad del hombre soporta y justifica naturalmente su ser diverso y, por ende, la cultura es también diversa o si se quiere, se realiza en el modo de una diversidad muy amplia.

Además, el multiculturalismo postula un margen más amplio para poder realizar la convivencia y el diálogo. Se ha dicho ya que el multiculturalismo no refiere de forma explícita la formación temporal de las distintas etapas que han sido legadas a las culturas presentes en la modernidad, pero sí las toma implícitamente, las estudia y las tiene en cuenta; por otra parte, lo que sí explicita es un elemento de valor fundamental con relación a dicha diversidad cultural.

Ahora bien, en este contexto es necesario establecer algunas bases de la identidad, así como la necesidad de reconocimiento de ésta en el multiculturalismo si queremos aproximarnos a dar una respuesta o proponer una visión útil respecto del problema de las relaciones culturales. Precisamente, Taylor aborda esa problemática y desarrolla un discurso necesario a fin de realizar una acción conveniente, tanto en lo político social, como en el ámbito personal, al afirmar que es necesario el reconocimiento de esta identidad y diversidad como consecuencia, para desarrollar todo tratado ulterior.[24]

En su ya conocido trabajo *Identidad y reconocimiento*,[25] Taylor presenta el problema y complejidad de la identidad, pues "discurre por terrenos diversos".[26] Circunda tanto ámbitos políticos y sociales del discurso, como en los planos del individuo y del grupo.[27] Realiza una puntualización al afirmar que la identidad es un concepto psicológico.[28] Una aproximación a ello sería que, al hablar de identidad, lo hacemos sobre una "definición de sí mismo";[29] tanto para un sujeto, como para un individuo particular y un

[24] *Cfr.* Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[25] *Cfr.* Ch. Taylor, "Identidad y reconocimiento", *Revista internacional de filosofía política*, 7, Madrid, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

[26] *Ibidem*, p. 10.

[27] *Cfr. idem.*

[28] *Cfr. idem.*

[29] *Ibidem,* p. 43. En su obra *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Taylor expresa: "identidad designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano", que puede ser más amplio pero que en todo caso lo central es la definición de la persona.

grupo o una colectividad. Es aquí donde se ubica el problema. ¿Qué puedo definir de mí mismo? ¿Qué tanto hay de un *nosotros* colectivo que nos identifica? ¿Cómo hablar, dentro de una colectividad, de algo idéntico cuando somos tan diversos? Taylor hace un estudio más detallado para poder responder las interrogantes.

En *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Taylor estudia estas características. Su tesis central gira en torno a que "nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste".[30] Descubrimos, nuevamente, la estrecha relación de tales conceptos. Asimismo, hace un estudio de la identidad y del origen del término como respuesta a una nueva necesidad que surge alrededor del siglo XVIII[31] con el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor.[32] Este término de *honor*, que hacía alusión a las personas de clase social alta o regia, se encontraba estrechamente relacionado con la desigualdad; con él se marcaba que sólo algunos eran dignos de honor, así como las empresas heroicas realizadas en la guerra, pero el vulgo carecía de este reconocimiento.[33] Contra este concepto de honor surge el de *dignidad*,[34] que comienza a emplearse en un sentido universalista e igualitario cuando se habla "de la inherente dignidad de los seres humanos o de la dignidad del ciudadano".[35] Es decir, lo que se encuentra de fondo es que todos la comparten, contrario al honor, que estaba destinado a algunos.[36] Así, en las sociedades democráticas modernas, el giro político desemboca en el discurso del reconocimiento igualitario y, a partir del siglo XVIII, se habla de una identidad individualizada "que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo".[37] Taylor agrega que "este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a uno mismo y a mi particular modo de ser",[38] cuestión que se abordará como el ideal de la autenticidad: el ser fiel a sí mismo.[39]

Una característica importante con relación al desplazamiento de dicho concepto sucede en el ámbito moral donde, antiguamente, se tenía una referencia externa, que podía ser la patria o Dios mismo; ahora el desplazamiento y enfoque como fuente se encuentra "en lo más profundo de

[30] Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*…, p. 43.

[31] *Cfr. ibidem*, p. 47.

[32] *Cfr. ibidem*, p. 45.

[33] *Cfr. ibidem,* p. 46.

[34] *Cfr. idem*.

[35] *Idem*.

[36] *Cfr.* Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries,* Carolina del Norte, Duke University Press, 2004, pp. 3-22.

[37] Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*…, p. 47.

[38] *Idem.*

[39] *Cfr. idem.*

nosotros mismos".[40] Esto significa que la identidad no surge ya de algo externo, sino que tal giro subjetivo "es una forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna".[41] Así, nos encontramos ante un nuevo planteamiento de la persona que reclama una identidad común a los demás seres humanos, lo que, por ende, implica un reconocimiento de la misma por su dignidad común. Esta nueva identidad individualizada no excluye de hecho la relación de la identidad con Dios, las ideas o alguna otra referencia externa; al contrario, las puede hacer más conscientes y, en muchos casos, más profundas: soy yo y mi propio ser en relación con alguien o algo otro.[42] En este tenor, Taylor alude al pensamiento de Rousseau, quien da un nombre propio a ese contacto íntimo consigo mismo *le sentiment de l'existence*[43] (el sentimiento de la existencia):

> El sentimiento de la existencia despojado de toda otra afección es, en sí mismo, un precioso sentimiento de gozo y de paz que bastaría, por sí solo, para dejar esta dulce y querida existencia a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrestres que llegan sin cesar a distraer y perturbar su dulzura. Sin embargo, la mayor parte de los hombres, agitados por continuas pasiones, conocen poco este estado y, habiéndolo experimentado imperfectamente sólo por algunos instantes, apenas conservan una idea obscura y confusa que no les permite sentir tal atractivo.[44]

Tal como lo expresó en su momento Herder, para quien "cada persona tiene su propia medida".[45]

Rescatamos de este discurso que el concepto de *identidad* está cargado de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, tanto en la forma poética expresada por Rousseau, como por Herder, y que, de hecho, supone un desplazamiento a la interioridad del propio hombre, acción que le asemeja a todo hombre, que le hace digno de respeto, porque es algo propio de cada persona, y que ese derecho es inviolable para todo género humano. A su vez, cada hombre buscará, en su capacidad reflexiva de ser hombre, lo propio de sí, porque cada persona tiene algo que decir y expresar, lo que se reconoce como *originalidad*,[46] por la que el hombre no sólo moldea su vida con su entorno y el aprendizaje de la sociedad,[47] sino que la conformación y

[40] *Ibidem*, p. 48.
[41] *Idem.*
[42] *Cfr. idem.*
[43] *Idem.*
[44] *Idem.*
[45] Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*…, p. 49.
[46] *Cfr. ibidem*, p. 50.
[47] Lo que se entiende como rasgo decisivo de la vida humana en su carácter dialógico:

moldeamiento de ella es descubierta poco a poco dentro de sí mismo.[48] Por tal motivo, el hombre tratará de actuar de acuerdo con la moral que le permita llegar a su autoplenitud,[49] respetando su propia identidad como medio de manifestar no sólo su originalidad en cuanto interioridad encarnada y expresada, sino su propia autenticidad.[50]

Dentro de este mismo discurso de la identidad resaltamos, nuevamente, el multiculturalismo, ya que la génesis de la mente humana y su identidad no es en sentido estricto monológica, sino dialógica: supone la existencia de los demás para realizarse a sí mismo.[51] Con ello recordamos el aspecto del hombre como sujeto encarnado en una sociedad y contextos concretos, de los cuales se enriquece con sus lenguajes y al aprender a emplearlos para realización de sí.[52]

Por otro lado, esta identidad no sólo es aplicable al sujeto como individuo; a su vez, se desplaza y aplica al grupo social; a esos grupos culturales que descubren su identidad, por los rasgos y fines comunes que presentan, que buscan también su originalidad y defender su autenticidad. Ésta se logra cuando hombre y grupo social son fieles a sí mismos, a su identidad colectiva.

Con lo que he mencionado hasta aquí, aún no hay mucho problema, la discusión surge y cobra calor cuando se nos pide reconocer esa identidad, tanto individual, como sociopolítica. Según Taylor, los premodernos no se planteaban este problema porque para ellos no era difícil constatar las bases sobre las que se movían las personas que, a decir verdad, eran muy homogéneas; por tanto, no era necesario explayarse en ellas.[53] Mientras, el problema en el hombre moderno radica en que este conocimiento no se da *a priori*, sino que es el hombre mismo quien tiene que considerarse como tal y reconocer su identidad, y la sociedad de igual manera; por ello, este proceso "deberá ganarse por medio de un intercambio, y el intento puede fracasar".[54] Queda claro el giro del problema. Tal reconocimiento no es algo dado por sí mismo, sino que es algo por lo que, de cierta manera, se tendrá que luchar; tanto en el ámbito individual, como en el colectivo, y es cuando surge el problema de que, en dicho intento de ser reconocido, se pueda

"Este carácter que nos transforma en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos y moldearnos." *Ibidem*, p. 52.

[48] *Cfr. ibidem*, p. 51.

[49] *Cfr. idem*.

[50] *Cfr. idem*.

[51] *Cfr. ibidem*, pp. 53 y 55.

[52] *Cfr. ibidem*, pp. 52-53.

[53] *Cfr. ibidem*, p. 56.

[54] *Idem*.

fracasar y provocar lo que Taylor llama *opresión*,[55] entendida como contraria al reconocimiento y carente de éste.

Según Taylor, este nuevo aspecto de la identidad y autenticidad, así como su interpretación, introdujeron una nueva dimensión que cobra forma en "la política del reconocimiento igualitario",[56] sin duda alguna, en el campo del liberalismo moderno que trata de zanjar las diferencias e igualar las posibilidades, con el afán de defender y proclamar la dignidad individual y colectiva.

Ante tal panorama, Taylor coloca el discurso del reconocimiento en dos estratos: *a)* "en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes".[57] Esta esfera es la que ya hemos abordado con suficiencia en los pasajes anteriores; *b)* "en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor".[58] Se trata de la esfera que Taylor aborda en el cuerpo sustancial de su obra y que, en síntesis, es un rechazo contra el liberalismo igualitario, con su política de la dignidad igualitaria; con la que el Estado liberal, con pretensiones de ser neutral ante la diversidad como supuesto, trata a todos por igual por su misma dignidad y reconoce al hombre sumido en una canasta idéntica de derechos e inmunidades.[59] A esto, el filósofo contrapone la política de la diferencia, con la que se reclama "el reconocimiento de la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás".[60]

Taylor primero toma como base el que no se puede tratar a todos de una misma manera; eso sería contrario al multiculturalismo, ya que, de hecho, si se habla de múltiples culturas como realidades distintas, es lógico que se atienda, también, a las diferencias que le hacen identificarse como algo propio de sí. Por ello, no todos los hombres deben ser enclaustrados en una misma norma igualitaria, porque son diferentes; esta diferencia la expresa Taylor como algo universal que reside "en la capacidad de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura".[61] De hacer lo contrario caeríamos en la discriminación, la exclusión y, lo que él observa como degradante, la opresión.[62]

[55] *Cfr. ibidem*, p. 59.
[56] *Idem*.
[57] *Idem*.
[58] *Idem*.
[59] *Cfr. ibidem*, p. 61 y *ss*.
[60] *Ibidem*, p. 61.
[61] *Ibidem*, p. 65.
[62] *Cfr. ibidem,* p. 62 y *ss*.

Segundo, en contra también del modelo político liberal igualitario —pero esta vez enfocado en lo que exige como principio—, el hecho de que se trate a las personas y culturas de una manera que se niega a verla.[63] En contraposición, Taylor presenta la necesidad ya remarcada de la diferencia, pero ahora no sólo de ver la diferencia y respetar la particularidad, sino de "fomentar la particularidad misma"[64] y, con ello, la diversidad misma.[65] Se trata de promover la particularidad como diferencia. Pero hay que entender la insistencia de Taylor (sobre fomentar la particularidad) dentro del ámbito multicultural; tiene sentido si de lo que se trata es de buscar la vida buena del hombre. Mientras más alternativas, propuestas y facilidades se tengan a la mano, o en conocimiento, la situación del hombre puede presentarse más esperanzadora cada día. Es este sentido que se puede interpretar la propuesta de Taylor en cuanto a este segundo aspecto.

Tercero, Taylor afirma que una exigencia, a medida que avanza en su búsqueda y desarrollo del problema, es que "todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor".[66] Se entiende la crítica que Taylor dirige al liberalismo precedente a esta afirmación, ya que éste "no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de un cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros".[67] En ese sentido, cobra significado la afirmación y propuesta de Taylor, donde el liberalismo excluye a otras culturas desconociendo su valor y se rige por algunas culturas simplemente, mediante las que mira y juzga a las demás desconociendo su particularidad y limitando su margen de libertad y acción. Es ahí donde Taylor reclama que todas las culturas tengan su presencia y reconocimiento. Que se les reconozca su igual valía; ya que, tanto unas, como otras, son expresiones de sujetos concretos que parten de una realidad y situación particulares, dentro de las que se ha formado su cultura y horizonte de vida como realización específica. Por ello, porque se refiere a una expresión propia de un sujeto o cultura, en su realización, merece ya ser reconocida.

La visión antropológica de Taylor y su propuesta multiculturalista versa sobre el reconocimiento, identidad, autenticidad y diferencia, y descubre al hombre como sujeto encarnado, por el que una sociedad representa la identidad singular en el entorno de una diversidad cultural. Sin embar-

[63] *Cfr. ibidem*, p. 67.

[64] *Idem*.

[65] *Idem*.

[66] *Ibidem*, pp. 94-95.

[67] *Ibidem*, p. 92. Entre este género de culturas se encuentra el cristianismo en muy estrecha relación con el liberalismo. *Cfr. ibidem*, pp. 92-93.

go, la identidad individual narrativa parece carecer de alcances propios para una verdadera relación entre culturas, porque el reconocimiento de la diversidad no basta para tener una apertura a la vinculación con un sentido de unidad, incluso si éste es débil.

Hacia un pluralismo cultural

Han sido diversos los planteamientos que proponen una alternativa asociativa de la dinámica social que vincula a individuos entre sí y con la sociedad como conjunto, ya sea en perspectiva ética, política, jurídica o cultural. Los modelos derivan de las reflexiones propuestas por pensadores relevantes en nuestro contexto contemporáneo. Aludiremos, ahora, a dos esquemas que han servido de vehículo para la formulación de propuestas teóricas de justificación de las relaciones culturales, las de John Rawls y Ronald Dworkin.

Una propuesta en torno a John Rawls

Mientras la propuesta de una ética discursiva sostiene un "patriotismo que se ha vuelto más abstracto",[68] cuyos mecanismos son los procedimientos y principios de una constitución mundial universalista, otra influyente figura del kantismo contemporáneo deposita sus esperanzas de integración en una concepción de la justicia cuyo reconocimiento general habría de posibilitar, para las sociedades liberales modernas, una estabilización que eliminaría todos los peligros de disociación del individualismo en un pluralismo y una continuidad vinculatoria generacional.

En efecto, Rawls, originariamente interesado en una amplia fundamentación metafísica de la justicia, considera que la tarea de la filosofía y de la cultura consiste en formular, dentro del marco de una explicación de las orientaciones valorativas intuitivas de nuestra cultura propia, una concepción de la justicia para la unidad política representada por el Estado "que no sólo ofrezca una base común para la justificación de las instituciones políticas y sociales, sino que, además, contribuya a asegurar la estabilidad desde una generación a la otra".[69]

La idea de cultura parece, entonces, realizar este descenso de lo metafísico a lo político porque actualmente se ve confrontada con el "hecho del pluralismo".[70] En vista de una pluralidad de divergentes concepciones metafísicas, religiosas y morales, la justificación de una teoría de la justicia vinculante para la comunidad se convierte en una teoría político-práctica

[68] Jürgen Habermas, *Ética de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 2003.
[69] John Rawls, *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
[70] *Ibidem*, p. 393.

que no puede seguir el modelo tradicional de una fundamentación filosófica. En este sentido, la filosofía y la cultura no podrían admitir una única teoría de la justicia, sino tan sólo una utilidad política, una posibilidad del consenso estabilizante que reduzca los riesgos de un pluralismo diluyente de la unidad de la sociedad.

Es necesaria una idea que sea pacificadora de la lucha cultural para generar un acuerdo entre las partes confrontadas y conseguir entendimiento y cooperación. Por ello, se debe prescindir de todo lo que separa, de los conflictos, y así evitar todas las fundamentaciones fuertes y profundas, ya que ellas nunca podrán apoyarse en presupuestos compartidos por todos los grupos culturales. Se necesita, por tanto, de acuerdos superficiales que conformen los marcos de un pluralismo cultural. De este modo, en el entorno de las controversias culturales y morales, se debe apelar a la "prudencia" de las partes, lo cual es ya muy hermenéutico y, por qué no decirlo, analógico, por ser la *phrónesis* un modo de la analogía. Sin embargo, en el pensamiento de Rawls no es posible dotar de contenido al quehacer prudencial del acuerdo, ya que parece no admitir un consenso kantiano entre "egoísmos prudentes".

Ahora bien, a pesar de una lejanía metafísica universalizante, la concepción de una filosofía política aparece como una teoría, podríamos decirlo, moral. Siendo así, no es absurdo admitir ciertos principios orientadores de la praxis social y de un centro público capaz de vincular las posturas confrontadas por las distintas concepciones de lo bueno y de lo amable. La finalidad es, por tanto, humilde; esto es, presentarse como centro de una cultura pública, amenazada por la fragmentación natural, pero que permite interpretar esos fragmentos de forma que pueda reconocerse alguna conexión y resulte algo de coherencia. Una relación aceptable de lo público, de lo común, y afín a las convicciones particulares y grupales, ya sean religiosas, metafísicas, políticas. Así, al mismo tiempo que las vincula, se apoya en ellas, para generar un dinamismo que afirma lo individual, los fragmentos, pero sin perder una posibilidad de vinculación y de cierta identidad.

Esta descripción nos permite aceptar una relación, pero con base en una hermenéutica, con sentido analógico, principalmente atributiva. Debemos considerar, por tanto, un analogado principal. Sin embargo, hay que señalar que este analogado principal, sujeto de atribución, no puede reducirse a un absolutismo, sino que debe tener un sentido más metonímico, con mayor sentido de proporcionalidad. En efecto, el centro cultural, la identidad resultante, no puede compararse con la autorreflexión cultural comunitarista. No interesa diluir el individuo en un conjunto; interesa afirmarlo, pero sin confundirlo.

Este tipo de pluralismo, centrado en una interpretación analógica de la identidad, puede tener un cierto efecto estabilizador y asegurador de con-

tinuidad que se base en un consenso —muy cercano a la propuesta de Rawls—. Los principios y los contenidos de la justicia serían partes (agregados) susceptibles de vinculación de las teorías metafísicas, religiosas y políticas grupales. Es decir, una identidad icónico-simbólica, en sentido metonímico, que posibilitaría una intersección de las convicciones divergentes que compiten entre sí, con sus argumentos y justificaciones propias. Sería un pluralismo que no posea una verdad propia, sería un pluralismo, por decirlo así, débil, porque se alimentaría de las verdades doctrinales de las culturas en conflicto; su fuerza, aunque poca, radicaría en la capacidad para vincularlas y distribuir así las convicciones y sus justificaciones sobre varios hombros.

Algo se comparte: una convergencia externa, aunque interna también, analógica. Lo anterior sugiere una cierta conciencia de lo compartido, una conciencia del otro como semejante. Ésta sería ya una conciencia de algo concreto, pero como idéntico, como sí mismo, como otro al mismo tiempo. Para evidenciar tal proceso, la historia o una teoría política podrían funcionar. Es una conciencia simbólico-icónica de lo compartido que supone una nueva noción de la sociedad, más rica que la teoría de la justicia de Rawls, la cual no considera posible atender a la sociedad como una empresa racional de cooperación.

Este pluralismo podría hacer viable un cierto sistema de valores comunes conformadores de comunidad, un *ethos* público que, al añadir el reconocimiento, simbolice la identidad y constituya una cierta unidad ética, aunque débil. El nuevo pluralismo analógico es un avance ético frente al patriotismo abstracto de la ética discursiva y la debilidad de los consensos. Nos permite un recurso para la formación, para la integración; pero en proporción con las diferencias grupales, con un sentido comunitario y solidario, respetuoso, y, por lo mismo, no indiferente de los demás, a los diferentes.

En torno a Ronald Dworkin

Una propuesta que no podemos dejar de lado es, sin duda, la vertida desde el pensamiento de Dworkin. Este pensador ha sido también relevante en el entorno de la actual discusión político-filosófica. En efecto, el modelo de la *liberal community,* de Dworkin, no parece estar en condiciones de equilibrar los vacíos éticos que critica el comunitarismo, y la *comunal life,* fundamentada sobre esta comunidad liberal, difícilmente podría servir como medio de integración social.[71] Según Dworkin, una teoría de la integración tiene que proporcionar dos cosas, a saber: en primer lugar, tie-

[71] *Cfr*. Ronald Dworkin, "Liberal community", *California Law Review*, 77, Berkeley, Berkeley Law Admissions Office, 1989, pp. 479-504.

ne que desarrollar una adecuada concepción de la *comunal life of a political community*;[72] en segundo lugar, tiene que aclarar cómo puede satisfacerse la condición aristotélica de vinculación interna de la cualidad ética de la comunidad con la situación de sus ciudadanos.

En principio, podemos estar de acuerdo con tal descripción. En efecto, una teoría liberal puede aportar una concepción satisfactoria de la comunidad sólo cuando logre explicar tanto las asimetrías éticas que valen en los contextos sociales entre la entropía social del individualismo atomístico y el orden social universalista e igualitario de la justicia. Cuando en sus marcos normativos confiera el espacio adecuado a las obligaciones de pertenencias exclusivas y cuando en su concepción de la persona haga justicia a la importancia constitutiva de la pertenencia y de la identidad, a las relaciones comunitarias especiales mediante las que los individuos y su comunidad están relacionados internamente por medio de elementos vinculantes e identitarios, en forma tal que el comportamiento de la comunidad permea y permite la identificación con los individuos —lo que provoca disgusto y preocupación, orgullo y vergüenza— y su historia penetra en la de los individuos y permite el arraigo.

Sin embargo, la propuesta de Dworkin no es completa, al parecer. Su respuesta a la cuestión no es suficiente, ya que equipara, en un cierto modo de reduccionismo institucionalista de la soberanía popular, la vida colectiva de la comunidad política con el comportamiento de la administración, del gobierno y del parlamento. Esto es importante, porque las relaciones culturales parecen eliminar el ímpetu de la identidad individual. Entonces, el común está por encima del particular, incluso, se pierde.

Hemos dicho que una lectura hermenéutico-analógica sugiere tener un analogado principal de las relaciones individuales con sentido de identidad, pero de carácter simbólico, icónico. Aunque en la propuesta de Dworkin, el común hace anónimo al individuo, lo que deja en entredicho la propia identidad lo enajena. El ciudadano muestra, así, una disposición básica a la dependencia en su evaluación de las relaciones con los demás y a su vida misma, pues en el entorno social la cualificación de la vida dependerá del progreso de las circunstancias sociales y políticas.

Dworkin llama a esta concepción, al parecer libre de toda participación individual e histórica, *civic republicanism*, debido a que es ésta la que cumple plenamente la tesis de republicanismo de la prioridad ética de la comunidad.[73] Así, la *liberal community* es el ordenamiento del Estado de Derecho de una comunidad y el motor de las relaciones humanas con sentido y orientación, pero con mucha pérdida de la vinculación necesaria en-

[72] *Ibidem*, p. 500.

[73] *Cfr. ibidem*.

tre el sentido común y el individual de la identidad personal; o, más bien, con pérdida de la identidad individual, en tanto ésta es afirmada sólo por la identidad más general del conjunto.

Esto nos plantea la necesidad de considerar una reformulación del esquema comunitarista-republicano de la comprensión del pensamiento liberal. Al final, con éste no se enriquecen ni el ordenamiento social y los lazos de relaciones culturales con elementos comunitarios ni el interés de los individuos en su identidad personal, en el entorno político de un interés de justicia, como base de la integración social, cultural y ética. La identidad no es simplemente una *fusion of political morality and critical self-interest*.[74]

Hacia una propuesta analógica

La perspectiva contemporánea antes aludida pone en cuestión la formación de la identidad personal y colectiva, incluso política. Especialmente, nos deja ver que el autodesenvolvimiento no se agota en la realización de las preferencias y proyectos privados, sino que abarca también la participación en la vida colectiva y comunitaria. Surge, entonces, la perspectiva del valor de la comunidad; la forma de vida que ella posibilita es un bien colectivo y la manera de pensar y de vivir que se orienta por la fragmentación de la libertad negativa no está en condiciones de abonar a la conducta del hombre en términos colectivos ni en términos políticos del bien común. Este planteamiento trae consigo la polémica sobre la integración social; sobre todo, como problema surgido del modelo de globalización de la sociedad moderna, pues debe ponerse en cuestión el modelo de comportamiento que una sociedad propone, tanto para su continuidad, como para la suposición de su mejora y, al tener que conjeturarse, tiene que producir incesantemente el cuestionamiento en todos sus miembros.

Ahora bien, las circunstancias sociales de nuestra situación contemporánea han reavivado la necesidad de plantear una alternativa que permita vincular el egoísmo racional y la coordinación externa creada por la filosofía política moderna para la descarga ético-moral de los individuos. La respuesta a la cuestión de establecer una posibilidad teórica vinculatoria parece haber dividido a los comunitaristas en dos campos, uno sustancialista y otro participativo. Mientras los primeros intentan contener las fuerzas centrífugas de la individualización y la pluralización mediante la revitalización de poderes posmodernos de integración, los segundos recurren, por decirlo así, a elementos propios de la modernidad. Sin embargo, es necesario que

[74] Para Dworkin parece ser *the true nerve of civic republicanism* y *the important way in which individual citizens should merge their interests and personality into political community. Vid. ibidem*, p. 501.

la integración implique una distancia de la enajenación y del rechazo culturales, mediante una racionalidad también diferente. Las afinidades o semejanzas entre individuos son una señal de la posibilidad de generar un discurso consistente con la búsqueda de principios universalistas, generales, vinculantes y diferentes de la universalización absolutista propia de la modernidad. Así, es posible una integración vinculatoria, no unívoca; aunque tampoco negativa, sino analógica.

En efecto, tal como se aprecia el horizonte, la identidad personal entra en riesgo. Tanto los modelos comunitaristas, como lo liberales —más egoístas y posmodernos— muestran una búsqueda de integración de lo individual con lo colectivo, pero el elemento de mediación no ha respondido aún a estas expectativas. Por ello, nos parece pertinente introducir en el discurso el elemento mediador de la analogía como eje de la construcción de una vinculación moderada; no absoluta, pero tampoco relativizada. Más aún, la analogía como modelo de relación amplía los horizontes de la compresión de la cultura por la hermenéutica, y permite considerar una alternativa de explicación de la realidad cultural.

El problema filosófico de la identidad cultural permite encontrar un cauce de orientación por medio de las luces que la propuesta de la hermenéutica analógica puede aportar. No se trata de un multiculturalismo enfocado en el reconocimiento, como si la identidad surgiera desde los elementos externos. Sin embargo, no será un mero interculturalismo con cruces culturales poco definidos; será un pluralismo cultural, analógico; un pluralismo capaz de tomar a la persona como principio de orientación, ya que es considerada como un elemento vinculatorio simbólico e icónico, no absoluto, y sí vinculante y positivo. La analogía puede permitir un pluralismo cultural más allá del reconocimiento y del solo cruce de expectativas, a partir de relaciones vinculantes de intencionalidades particulares. El universalismo y particularismo culturales se tocan en un elemento de encuentro cultural. La identidad se ve, por tanto, enriquecida y ampliada a los márgenes de la subjetividad y de la otredad, que permite, incluso, alcances de fraternidad, ideal pretendido por el movimiento de la Ilustración. Éste es el aspecto que explicaremos en el apartado siguiente.

Un pluralismo cultural analógico

Hermenéutica analógica y pluralismo cultural

La perspectiva que puede arrojarse desde la hermenéutica analógica puede considerarse, de alguna manera, esbozada ya en un pasaje del §156 de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel. Ahí se lee:

> Lo ético no es abstracto como el bien, sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y los accidentes de ella son los individuos. Respecto de lo ético sólo hay, por tanto, dos puntos de vista posibles: o se parte de la substancialidad, o se procede de modo atomístico, elevándose desde la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una composición, mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal.[75]

La decisión entre estos puntos de vista tiene grandes consecuencias, pues la elección de un punto de partida implica una toma de posición en el campo de la filosofía de la cultura y de la filosofía política y social. En efecto, los principios de relación quedan definidos y decididos anticipadamente, moldeando el discurso y las orientaciones propuestas. En este sentido, el debate contemporáneo acerca de cuál de los dos procedimientos describe la pretensión filosófica en cuanto a las relaciones culturales ha constituido, al parecer, la controversia entre universalistas y particularistas. Mientras unos, particularistas, proceden atomísticamente y convierten a los individuos en la base de procesos culturales agregativos secundarios; los otros, universalistas, parten de la sustancialidad de la cultura ya dada y subrayan la importancia constitutiva del hecho de que todos los procesos de individualización son culturalmente determinados.[76]

En las últimas décadas, la elaboración complementaria de una dialéctica de la cultura y de la individualización ha avanzado constantemente en la búsqueda de ensayos de posiciones mediadoras de las relaciones culturales. Cada vez crece más la duda en cuanto a que los puntos de vista del individualismo y del comunitarismo culturales son irreconciliables y de que tienen que excluirse mutuamente, tal como lo planteó Hegel. Es esta preocupación de ensayo de una posición mediadora entre individualismo y universalismo cultural la que motiva nuestro interés. La reflexión surgida se orienta, especialmente, por la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica, de Mauricio Beuchot; con ella parece posible una alternativa cultural contemporánea, dialogante con la modernidad y con la filosofía posmoderna de tinte deconstruccionista,[77] para la generación de un hori-

[75] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968, p. 156.

[76] *Cfr*. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, pp. 34-56.

[77] Un acercamiento a esta cuestión se puede leer en: Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en Gianni Vattimo [comp.], *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 31-62.

zonte vinculatorio de las intencionalidades culturales en lo individual y en lo colectivo.

Y es que la búsqueda de una "reconciliación" de intereses individuales y colectivos hace explícita la tensión implicada en la comprensión de una orientación cultural colectiva, histórica y sistemática, opuesta a la unidad individual, subjetiva y relativizante de las relaciones internas. Por otro lado, la oposición hace notar la necesidad de generar una relación vinculante; es decir, oposición, pero no absoluta. Esto implica aceptar un elemento que, al tiempo que afirma la subjetividad, vislumbra un aspecto de unidad o, si se quiere, un discurso que justifica la construcción de una universalidad cultural, pero desde la misma subjetividad de los individuos en unidad, con diferencia y desde la diferencia, lo cual implica a la analogía. Con ella, se busca ampliar los márgenes de interpretación de la cultura para atender a una unidad, aunque proporcionada, lo cual es muy analógico.[78]

Los antecedentes de tal dicotomía están planteados filosóficamente en el ideal ilustrado de una igualdad universal de los individuos, tanto jurídica, como social y cultural: "todos los hombres serán hermanos". Sin embargo, dicho ideal no implicó intereses prácticos de realización, pues la dinámica social y cultural no asumía como perspectiva realista la idea de que todas las personas podrían ser hermanos. Hay que decir que, en el siglo XVIII, la mayoría de las personas sabía algo acerca de los congéneres que vivían más allá de su círculo vital sólo por medio de las descripciones de los viajeros. Por otra parte, a los que acababa de concederse el estatus de *nuevos hermanos*, lo extraños, se les tenía por objeto de curiosidad cultural, socios de actividades comerciales, destinatarios de un discurso de fe, como el caso de los misioneros. Las dinámicas culturales fueron consecuencia de una práctica política y social regionalista.

Con todo ello, el postulado de la *igualdad universal* logró desarrollar una eficacia, pero sólo en el entorno de un ámbito político interno de relaciones. El impulso del racionalismo ilustrado conformó, poco a poco, la legitimación de las dinámicas sociales y de las relaciones humanas. El moderno Estado nacional fue el que comenzó a conformarse como garante de las pretensiones de universalismo y de fraternidad. Así, el propósito de igualdad fue asumido por los medios jurídicos (ley) y políticos, en sentido general. De tal manera que, la conciencia de unidad, individualidad e identidad, quedó determinada por las dinámicas políticas.

Todo esto condujo a un universalismo regionalista, el cual redujo profundamente el ideal universal de la igualdad. En otras palabras, la igualdad fue el impulso de la diferencia y ésta el principio identitario de los

---

78 *Cfr*. Alejandro Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México, Torres Asociados, 2000, pp. 64-67.

habitantes de una región. La conciencia política se transformó en la conciencia cultural.

A partir de este proceso, la identidad cultural ha sufrido una transformación importante. La consecuencia más clara puede percibirse a partir del desenvolvimiento de la globalización. Bajo el principio de constituir una igualdad universal, se generó un ideal cultural de identidad universal.[79] Pero el riesgo latente de la pérdida de la individualidad ha estado siempre presente. Y es que los márgenes de la identidad individual fueron acotados por la identidad supuesta en la igualdad universal.

Ahora bien, la circunstancia actual se nos presenta bajo el esquema de un mundo globalizado y las relaciones aparentan responder a un esquema de universalidad; sin embargo, a la par aparece su fragilidad, porque las ideas de universalidad y de generalidad parecen suponer que no se admiten las diferenciaciones necesarias, condicionadas por la misma individualidad. Por ello, es irrecusable la conformación de una noción de fraternidad y de solidaridad vinculatoria, porque la fraternidad no puede lograrse prescindiendo de las diferenciaciones; es decir, no se puede conducir hacia una referencia de universalidad sin considerar las limitaciones propias de la individualidad. Las cuotas del pensamiento contemporáneo nos han hecho asumir la necesidad de construir la universalidad desde la diferencia.

Las consecuencias de esta necesidad han puesto en cuestión la naturaleza de las relaciones culturales en función de la identidad, pues ahora se nos plantea el requisito de tener en cuenta que las relaciones entre individuos y entre culturas no se establecen a partir de la deducción formal que la comprensión de la universalidad conceptual de la cultura nos plantea, sino desde la experiencia misma de la individualidad, pero con un sentido de identidad, de cierta semejanza, de proporcionalidad. Debemos explicarlo un poco más: es cierto que la mera conceptualización ha sido insuficiente para construir alternativas importantes en la conformación de unas relaciones culturales que no desvirtúen el valor de la identidad cultural; sin embargo, una realización de la identidad sin sentido de relación ni diálogo hace de la cultura un constructo huidizo, inalcanzable, sin sentido.[80] La pura teoría sin un interés de realización práctico pierde la subjetividad y se hace, por tanto, vacía, sin identidad; y una práctica desde la sola subjetividad de la identidad personal, sin sentido de relación, no genera una idea de cultura que ayude a fortalecer lazos ni elementos identitarios necesarios para el desenvolvimiento del quehacer humano.

---

[79] *Cfr*. Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, pp. 54-87.

[80] *Cfr*. León Olivé, *Razón y Sociedad*, México, Fontamara, 1996, p. 65.

Por tal motivo, nos parece consistente la propuesta resultante de la hermenéutica analógica, referida al problema de las relaciones culturales, de las personas entre sí y de los grupos constituidos. Comprendidas bajo la guía de la hermenéutica analógica, la identidad personal y la de las diversas culturas nos permite atender a la subjetividad irremplazable, individual y colectiva, pero prestar también atención, por medio de la analogía, a un elemento de identidad mayor y con amplio sentido de relación. La identidad resultante no será, en todo caso, absolutista, ya que se conforma como referencia de una semejanza, de constitución de una universalidad que integra a los individuos, aunque respetando y, es más, exigiendo su diversidad.

A partir de esta idea, la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica permite entender una identidad general conformada desde la historicidad y la finitud de las personas y de las culturas, en función de su propia particularidad. En un sentido más político, debemos decir que esta vía puede conducirnos a generar ciertas dinámicas de relación entre el ideal de la fraternidad y la realidad histórico-concreta.

De ahí que, más que de un multiculturalismo —acotado desde el reconocimiento—, se propone un pluralismo cultural analógico, guiado por el carácter metonímico de la identidad.

Se trata de un pluralismo porque admite la particularidad de las formas culturales —más aún, las considera como necesarias—[81] y desde esa misma limitación busca un punto de semejanza y de encuentro, débil, si se quiere, pero referencial y suficiente, al menos, para motivar un encuentro. El sentido de la identidad derivado de tal pluralidad está limitado a los márgenes de la propia particularidad de los individuos y de los grupos culturales. Pero con un punto de relación, realizado en el carácter simbólico de la semejanza, se vislumbra en la apertura de conocerse a sí como otro y de conocer al otro como sí mismo. Lo cual tiene una ganancia importante, porque no se constituye una identidad absoluta y sí se afirma cierta identidad, analógica, entre los participantes. No hay identidad absoluta, pero hay sentido de identidad y, por lo mismo, relación, y gracias a dicha relación es posible justificar la posibilidad del diálogo.

La hermenéutica analógica aporta, pues, elementos de reflexión para considerar la pertinencia de un pensamiento que justifica la relación y la construcción de vínculos interculturales, especialmente porque es guiada por la identidad analógica que, desde la mismidad, hace posible la relación con la otredad.

---

[81] *Cfr*. Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI, 2005, pp. 33-44.

Identidad y pluralismo cultural

Para aludir a la posibilidad de una identidad que integre la diversidad de los individuos y de los grupos culturales, debemos hacer algunas referencias previas.

En primer lugar, tenemos que considerar que los procesos de globalización, que guían las dinámicas de la sociedad, tienden a generar procesos de homogeneización cultural. Existe una comprensión de modelo de la cultura occidental bajo los esquemas euronorteamericanos que está cada vez más internalizada debido, especialmente, a su control de los flujos y dinámicas de civilización y bienestar humano. Esto es interesante, porque es una consecuencia del proyecto moderno de uniformidad y homogeneidad —monocultural, si se quiere— que consiguió una fuerte asimilación de gran parte de la diversidad cultural a raíz del esquema que conforma al Estado nación. A pesar de que la tesis de la modernidad ha perdido credibilidad, la globalización vuelve a plantear la cuestión de un monismo cultural y social, gracias a los efectos provocados por la economía y la intensificación de las herramientas de comunicación.[82]

En efecto, el proceso globalizador da uniformidad a las dinámicas económicas de distribución y ha provocado rapidez y accesibilidad en las comunicaciones. Los espacios locales son, por ello, afectados con mucha frecuencia e intensidad. Filosóficamente, las herramientas de pensamiento que justificaron las acciones y procesos de uniformización cultural fueron el evolucionismo, el positivismo y hasta el materialismo histórico.[83]

Sin embargo, la misma dinámica social, académica y el surgimiento de movimientos indígenas —en México y Latinoamérica— cuestionaron abiertamente los modelos mencionados y propusieron alternativas al enfoque monocultural que comenzaron un cambio al pluricultural. Curiosamente, la globalización provocó, además de la homogeneización cultural, otra situación o tendencia contraria: la fragmentación o heterogeneidad cultural e identitaria de carácter local, regional y nacional.

La fragmentación y heterogeneidad cultural y la consecuente diversidad identitaria en el entorno de los procesos de globalización puede explicarse porque, a la par de las formas culturales dominantes, se extiende una multitud de culturas diferentes que se hacen presentes en los espacios ya establecidos, especialmente por los procesos de migración. La importancia de la fragmentación y heterogeneidad cultural dentro de los pro-

[82] *Cfr*. Ursula Klesing-Rempel, *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés, 1996, pp. 149-189.

[83] *Cfr*. Rainer Enrique Hamel, *Inclusión y diversidad*, México, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, 2003, p. 138.

cesos de globalización, y su reacomodo en los márgenes de las dinámicas políticas, tiene que ver, en nuestra opinión, con las acciones contestatarias emprendidas en torno al reconocimiento de la diversidad cultural y en el debate pluricultural.

Lo anterior se hace evidente en que los procesos identitarios, en este contexto, cobran una especial importancia. Se produce una exaltación de la diferencia desde posiciones ideológicas de distinto calado, como autodefensa, pero también como reforzamiento de la especialización y particularización de las identidades y de una consecuente segregación cultural. El fenómeno de la diversidad cultural implica la afirmación en la búsqueda por una continuidad, ruptura e hibridación; aunque, al mismo tiempo, de reconocimiento de la identidad como especificidad de la cultura propia. Ésta es la paradoja que sobresale en el enfoque de la diversidad cultural: reconocer el carácter global de las dinámicas sociales, políticas y económicas, pero enlazando la particularidad de cada cultura.

Es en este entorno que se abren paso las propuestas de multiculturalismo, interculturalidad y pluralismo como herramientas especulativas que intentan responder al reto de la diversidad cultural. Como hemos ya apreciado, la pretensión de dichos modelos radica en orientar una relación que permita la convivencia de las culturas sin la pérdida del sentido de unidad. Sin embargo, debemos hacer algunas distinciones. El multiculturalismo reconoce una situación *de facto* que existe independientemente de su valoración por parte de los actores sociales; es decir, reconoce la diversidad cultural, pero establece aún jerarquías entre la validez de unas culturas frente a otras, lo cual problematiza su relación. La interculturalidad admite una fundamentación de estas relaciones en un diálogo equilibrado e intenta evitar así el uniformismo cultural, la segregación y las pautas culturales excluyentes; por lo mismo, acepta cambios culturales multidireccionales, aunque con poca orientación de vinculación identitaria. El pluralismo admite, por su parte, que la unidad no problematiza la diversidad cultural, sino que la asume como un recurso positivo para el conjunto de toda la sociedad; considera la necesidad de construir estados pluriétnicos o plurinacionales. Y en esto se distancia del multiculturalismo y de la interculturalidad, en la búsqueda de transitar del solo reconocimiento de la diversidad cultural al ofrecimiento de marcos para desarrollarla y defenderla, pero sin perder un sentido de vinculación realizable. La diversidad es, pues, el principio de enriquecimiento para la cultura y, por ende, para la identidad.

La identidad se ha establecido, entonces, como un centro de atención en la reflexión de los procesos culturales, porque éstos pueden orientar sus esfuerzos desde una radicalización de la absolutización identitaria (monocultural), hasta la fragmentación total en vistas de salvar la particularidad (relativismo cultural). Y es que el individuo crea cultura por medio de las

relaciones intersubjetivas que dan valor, sentido y realidad a su acción y que, al mismo tiempo, lo recrean como individuo. Si los individuos se desarrollan dentro de estructuras sociales preexistentes, éstas son activamente reproducidas, modificadas y adaptadas por ellos en función de intereses, identidades y contextos cambiantes. Los procesos culturales se desarrollan en torno a la identidad, lo mismo en un dinamismo monolítico que verdaderamente amplio y diverso.

Ahora bien, respecto de la identidad, el pluralismo permite una perspectiva de identidad, débil, pero vinculante, que prioriza la diversidad de los grupos culturales particulares. Sin embargo, si se afirma como supuesto la diversidad de culturas, la identidad entre las mismas es un resultante. El problema consiste en considerar un elemento capaz de sostener la relación que permita una vinculación.

Es aquí donde aceptamos la valía de la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot, pues, por medio de la analogía, es posible tener un horizonte de vinculación desde la diferencia, que la privilegia, pero en búsqueda de un sentido de relación y de cierta unidad. El caso mexicano es una referencia importante, porque la identidad cultural parece ser el resultado de una combinación de las culturas europea e indígena, que proyecta un ideal de mestizaje. Asunto que abordaremos un poco más adelante.

Esta propuesta será un pluralismo cultural analógico y no una mera repetición de las pretensiones de un constructivismo identitario, porque no despoja los procesos culturales e identitarios de ciertas características que permiten una vinculación con un nivel de estabilidad. En efecto, la propuesta posmoderna de su análisis cultural ha realizado una crítica importante a la esencialización de las identidades y culturas; sin embargo, después de deconstruir el proceso *esencializante* de las identidades, no ha construido una alternativa concreta para el análisis cultural. La crítica del constructivismo identitario permite, en efecto, generar una visión alternativa de los procesos culturales e identitarios, aunque deja sin explicación el sentido de identidad que aporta estabilidad; sobre todo, porque el contexto de los pueblos indígenas de México hace notar que la interpretación cultural de tendencia primordialista coincide con muchas interpretaciones que estos pueblos tienen sobre sí mismos. Lo anterior es muestra de que el constructivismo, que privilegia la fragmentación, no coincide con la realidad cultural mexicana. Por lo mismo, el pluralismo, que parece conducente, debería tener un esquema de tendencia de cierta estabilidad y uniformidad, lo que es parte de un pluralismo cultural visto desde la perspectiva analógica de la hermenéutica de Beuchot.

Pluralismo cultural analógico

Ahora planteamos algunos de los aspectos relevantes para el desarrollo de la idea de un pluralismo cultural analógico y las ganancias que representa para el pensamiento del problema de la diversidad cultural.

En primer lugar, en perspectiva hermenéutico-analógica, la reflexión en cuanto a la identidad sugiere tomarla como una referencia simbólica.[84] Y es que el símbolo permite, por un lado, asumir la pluralidad como elemento esencial de la conciencia del mundo y, por otro, tener un sentido de jerarquía en medio de la pluralidad. En efecto, el aspecto atributivo de la analogía da pie a considerar una aspiración de realización simbólica y, por lo mismo, débil, pero suficiente para hacer factible una pretensión de generalidad en el entorno de la pluralidad de los grupos culturales. No será, sin embargo, una pretensión universalizadora y homogeneizante, como pretende la globalización surgida de la racionalidad moderna; será un pluralismo respetuoso del bien particular y del bien común.

Esto es importante, porque al entender la pluralidad cultural con un sentido analógico, se aporta un pensamiento provocador del respeto a la diferencia y promotor de la búsqueda de semejanza, aunque con un sentido de proporción.

Ya se mencionó que el pluralismo cultural sugiere, también, la idea de construir la semejanza desde la diversidad. Esto es posible por medio del diálogo como eje en que se funden los horizontes de las identidades propias. No es una construcción sin perfil o sin orientación.

Es necesario decir que el contexto en que se amplían las perspectivas tendrá que ver con el sentido de la justicia, relativo al respeto a la vida, a la veracidad y al razonamiento. Es decir, será una construcción con sentido de semejanza proporcional, desde los aspectos más básicos de la intencionalidad de las relaciones humanas. Dicho pluralismo se conduce por las vías de la convivencia pacífica y respetuosa de las culturas en el contexto de las guías políticas del Estado.

Si bien la unidad, total y homogénea, no se encuentra garantizada, este pluralismo, bajo la idea de una identidad cultural, simbólico-icónica, promete el establecimiento de un diálogo vinculante y respetuoso de la diferencia. El diálogo sería, pues, un principio regulador de las relaciones culturales.

Debemos decir dos cosas a este respecto: en primer lugar, el diálogo (*diá-lógos*) supone un aspecto de orden racional. El envite de una orientación común admite ciertos supuestos de racionalidad, mínimos, como dice Adela Cortina, pero necesarios para el intercambio de ideas. Es, entonces, una racionalidad mediada por la búsqueda de sentido, de algo común y, por

[84] *Cfr.* M. Beuchot, *Interculturalidad y Derechos Humanos…*, p. 57.

lo mismo, de apertura y respeto del otro; en segundo lugar, el diálogo sólo se realiza en una dimensión práctica. Es la puesta en práctica de una racionalidad de búsqueda de algo común. Por ello, el diálogo permite el consenso y el acuerdo de las partes, y, por ende, el compromiso entre las mismas.

Ahora bien, si admitimos al diálogo como aspecto importante de la construcción e incluimos la idea de analogía como proporción, como eje del diálogo entre culturas, se amplía el horizonte. En efecto, el diálogo con un sentido analógico salvaguarda las proporciones entre la diferencia y la igualdad. Y es que no hay diálogo en la igualdad absoluta, pero tampoco lo hay en la total diferencia. Sólo habrá diálogo a partir de un sentido de semejanza entre las diferencias. Debemos considerar igualmente una simetría proporcional y, por eso decimos, simbólica; porque debe procurar un acercamiento, sin perder la diferencia que caracteriza la particularidad de la identidad propia. Esto es, tener al otro como sí mismo, aunque no absolutamente sí mismo, sino simbólicamente.

Tal esquema, analógico y dialógico, nos permite considerar, por otra parte, una relación equilibrada entre particularismo y universalismo, entre individualismo y comunitarismo, entre asimilación y resistencia culturales. El diálogo es el resultante, es el desarrollo de las dinámicas culturales a partir de los elementos que le son constitutivos y diferenciadores. La analogía conduce a la consideración de un límite, no absoluto, aunque sí referencial y generador de relaciones constructivas. En términos culturales, predominan las diferencias, sujetas a transformaciones y en riesgo ante las dinámicas sociales homogeneizadoras, pero se salvaguarda, también, una semejanza en tensión y con equilibrio.

Este nuevo enfoque del *pluralismo cultural analógico*, como prefiere llamarle Beuchot, reconoce el carácter "híbrido" de las culturas en tanto que pueden relacionar los contextos tradicionales con los urbanos de las sociedades posindustriales, aunque incorporando estabilidad a este proceso de identificación por el carácter simbólico de la identidad cultural. Con ello, se procura una posible crítica de las propias identidades definidas con sus propios atributos específicos y hace viable la advertencia hacia el racismo y la exclusión. De lo que se trata es de provocar un diálogo entre las identidades abiertas, pero flexibles, por medio de una identidad cultural simbólica.

Como se ve, este nuevo pluralismo no es una crítica a los procesos culturales e identitarios que tienen como referencia, en la construcción de su presente y su futuro, a su propio pasado, resistiéndose a ciertos cambios culturales, o que se ven a sí mismos como parte de un continuo histórico de herencias prehispánicas, tal cual sucede en Latinoamérica. Al contrario, ese enfoque pluralista asume el reconocimiento de la importancia que tiene la tradición como elemento estabilizador de las dinámicas culturales e integra-

dor de elementos identitarios, sin rechazar la posibilidad de invención, desde la tradición, de cierta hibridación. Más aún, se sugiere una protección de procesos y pautas culturales propias, pero en apertura de relación y de diálogo para encontrar simbólicamente, al menos, un criterio que nos oriente frente a la exclusión y segregación entre grupos, a fin de tener un sentido de amplitud entre grupos culturales.

Este pluralismo tiene alcances importantes, especialmente en los contextos en que las transformaciones culturales han caminado a un mestizaje. Por ejemplo, en el contexto de los pueblos indígenas de América Latina, de forma mayoritaria, se observa que la producción y la reproducción cultural son estrategias posibles y viables para sus proyectos, en los que apreciamos una dinámica de aceptación y adaptación selectiva de pautas culturales de interés en las relaciones cotidianas. Sobre todo, nuestro contexto mexicano se define, esencialmente, como pluricultural. Se trata de una realidad que nos provoca pensar en un pluralismo cultural en el cual la construcción de la identidad no es un proceso arbitrario. La identidad cultural mexicana no estaría regida por una imposición cultural europea, aunque tampoco por un rechazo de la misma cultura occidental, sino por una adaptación y construcción identitaria vertida en símbolos comunes, radicados en la particularidad de las dinámicas culturales propias. Los contextos religiosos mexicanos son ejemplo de cómo una referencia simbólica permite el encuentro dialógico de identidades culturales diversas.[85]

Los procesos culturales de la realidad mexicana y latinoamericana son transformaciones identitarias insertas en la problemática del pluralismo cultural, en debate constante frente a una noción muy amplia de ciudadanía. Lo que se busca es conformar las líneas de diálogo entre el desarrollo cultural democrático-occidental y la especificidad de las identidades culturales diversas. Es verdaderamente un proceso identitario que vincula el nivel de la identidad grupal con el de la identidad individual. Al asumir la identidad cultural a modo de símbolo-ícono, las diferencias se interiorizan y subjetivizan. El sentido analógico de la identidad permite que, aunque ésta sea colectiva, se pueda hacer una interpretación particular del mundo, y afirmar así la individualidad. Digamos, con mayor énfasis, que las interpretaciones particulares salen de sí; es decir, se interpretan los sentimientos de pertenencia y de parentesco como socialmente construidos, pero simbólicamente, permitiendo que sean, posteriormente, interiorizados de modo individual. En dicha dinámica, las relaciones de identidad toman sentido por un pasado compartido, la tradición, como elemento vinculante, pero en transformación. Tradición e innovación son cauces de los procesos conformadores de identidad. La tradición, asumida como un análogo, por ser

[85] *Cfr. ibidem*, pp. 68-75.

simbólico-icónica, es un piso de interpretación que transforma la experiencia individual desde la propia experiencia, que la altera histórica e individualmente y la constituye, pero con márgenes interpretativos y proporcionales, sin enajenaciones.

En el caso de México, la identidad cultural está en constante dinámica y transformación, en construcción, digámoslo así. Los movimientos indigenistas y de organizaciones sociopolíticas nos muestran esa realidad. Pero se conserva la tradición como un elemento de interpretación que remite a un sentido de relación y de vínculo. El comportamiento de esta dinámica nos muestra, asimismo, que la tradición es un elemento simbólico, interiorizada de modo diverso por los grupos culturales existentes. Es cierto que esto nos plantea la posibilidad de concebir el destino histórico de las comunidades indígenas en construcción, y es que hay que recordar que fallaron los mecanismos de ideología política del siglo XIX porque, de modo arbitrario, quisieron establecer las pautas de una homogeneización social, con repercusiones en el proceso de identidad cultural. Por lo mismo, no basta el reconocimiento de las identidades diversas, como quiere el multiculturalismo; es menester apuntar a una identidad cultural en Latinoamérica desde el contexto de la pluralidad y diversidad, teniendo un sentido más amplio que el aportado por la ideología social o política. El mestizo, entendido como un análogo, utilizando la expresión de Beuchot, conjuga críticamente la esencialización identitaria con la diversidad de la experiencia particular de una situación presente. La hermenéutica analógica vislumbra un horizonte de interacción creativo e intencionalmente vertido hacia el diálogo, entre el pasado común y los proyectos particulares, en el contexto de las necesidades sociales ampliadas por las directrices de los procesos económicos y políticos vigentes.

Podemos decir entonces que, la identidad se define por medio de la cultura, entendida ésta como la experiencia, real y particular, aunque intencional. Gracias a ello, la identidad, como noción abstracta y discursiva, se concreta. La relación analógica entre ambas nos deja notar la dinamicidad de los procesos identitarios en un contexto de diversidad cultural, porque la cultura se hace identidad, símbolo; sin embargo, la identidad se realiza culturalmente, se interioriza en la experiencia particular.

Es un proceso identitario ciertamente complejo, y conviene entenderlo así para evitar tanto la homogeneización arbitraria, como la enajenación cultural. La identidad cultural, comprendida desde la hermenéutica analógica, nos aporta una necesidad de pluralismo cultural analógico, de convivencia y de diálogo. Si bien no alcanza el ideal de formas rígidas y esenciales, tampoco nos deja huérfanos de orientaciones y de criterios para la relación. Tal es el caso de Rawls, quien admite ideales regulativos —que, en este caso, pueden ser los derechos humanos—; pero sólo como referen-

cias generales de las dinámicas culturales y valoraciones críticas de la propia cultura hacia adentro y hacia afuera, con la amplitud que la misma diversidad cultural nos deja ver. Finalmente, pueden ser los derechos humanos un cierto criterio de las relaciones y del diálogo constructivo y dinámico de la identidad cultural en un contexto de pluralidad y diversidad de culturas.

Consideraciones finales

La hermenéutica analógica puede ofrecer una herramienta importante para el pensamiento de la identidad cultural en perspectiva de un pluralismo cultural capaz de vincular las dinámicas culturales particulares.

En efecto, según hemos visto, la hermenéutica analógica es una nueva manera de abordar a la hermenéutica filosófica. No se trata de una simple reubicación teórica, sino de una nueva manera de pensar la hermenéutica con sus potencialidades filosóficas que, por medio de la analogía, muestra cómo es una hermenéutica que historiza con un punto de convergencia "común", no dominado por la arbitrariedad de la univocidad ni relativizado por el vacío de sentido que puede provocar la equivocidad radical. La hermenéutica analógica propone encontrar un sentido de semejanza en medio de la diferencia, una pretensión débil de unidad, de límite y de relación, en el entorno de la diversidad de aspectos particulares. Este aspecto débil es, sin embargo, un cierto ideal regulativo, simbólico y referencial.

En este esquema, la hermenéutica analógica nos permite tener una reflexión sobre la cultura. Y es que esta forma de pensamiento de la cultura acepta su carácter simbólico y dinámico, sin dominio de algún presupuesto o tradición previa. Desde esta perspectiva, la cultura, en su aspecto histórico y existencial, se hace objeto de la hermenéutica y también de la hermenéutica analógica. Éste es el primer aporte: pensar la cultura desde una hermenéutica que, por medio de la analogía, amplía los márgenes de interpretación de la conciencia cultural, que intente vislumbrar algunos límites que orienten, sin suprimir, la particularidad propia de la conciencia histórica de los procesos culturales. Se gana, con ello, una posibilidad de relación sin dominio de tradición cultural alguna, en la que prevalece la diversidad, pero con un sentido de relación posible.

Es importante destacar que un aspecto original de la hermenéutica analógica consiste en procurar una puesta en práctica de una actitud interpretativa que parte del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual, como cultural, impone renunciar a la tendencia, tan propia de toda cultura, de absolutizar. En efecto, plantear una reflexión hermenéutico-analógica de la cultura, implica plantear la prudencia (*phrónesis*) como guía de la reflexión orientada a la praxis. Y es que la prudencia permite fomentar el hábito de intercambiar y contrastar. Así, una actitud hermenéu-

tica conducida por la prudencia renuncia a toda postura hermenéutica reduccionista de la cultura; es decir, renuncia a operar con un solo modelo que sirva de paradigma interpretativo y prefiere un proceso de búsqueda creativa que tiene lugar cuando la interpretación de lo propio y del otro, brota como resultado de la interpretación con un sentido de relación, de semejanza, de algo común, donde la comprensión y dinámica propias son un aspecto de la interpretación. Es entender al hombre como sujeto analógico, como ícono de la interpretación.

Desde la hermenéutica analógica se aproxima una comprensión nueva y diferente de la identidad. Entonces, la identidad no tiene el sentido metafísico de una condición abstracta y estática, sino que atiende a la identidad como un proceso histórico-existencial en devenir continuo, que es posible debido a la dinámica de una constante transformación de los contextos en los que se desenvuelve. La identidad se pone, por ello, como un aspecto existencial que nos invita a la interpretación. En este caso, la interpretación analógica de la identidad supone pensarla en una condición metonímica, simbólico-icónica, que permite examinar la relación, entre individuos y dentro de una colectividad. Es, por lo mismo, una realización dinámica con un sentido de orientación, ya que es gracias a esta comprensión analógica que la identidad cultural se asume en una dinámica constante por la que el sujeto de la cultura modifica las tradiciones, pero que igualmente se ve transformado por ellas, por lo que se vuelve un agente/paciente de un proceso de conformación.

La reflexión filosófica guiada por la hermenéutica analógica nos permite considerar un esquema de pluralismo cultural diferente del multiculturalismo, y, por ende, con alcances importantes en el contexto mexicano y latinoamericano, caracterizado por tener un antecedente de mestizaje, de construcción de la propia identidad. Un pluralismo cultural analógico que parte de la dinámica de los procesos culturales particulares, en busca de una relación capaz de construir una identidad con un sentido de comunidad. Esto nos permite, por un lado, superar la idea de un centro cultural dominante, estático, al tiempo que afirma la condición dinámica de la cultura en nuestro contexto; además, abre la posibilidad de una crítica de las tendencias culturales centristas. La visión derivada de dicho pluralismo se fundamenta en la posibilidad de una relación equilibrada de las identidades en dinamismo constante.

En efecto, el pluralismo cultural analógico propone la búsqueda de una cierta universalidad, aunque desligada de la figura de unidad que, como hemos conocido, resulta arbitraria y manipulable de las culturas, pues se parte de que la historicidad de los procesos culturales no permite una universalidad unívoca y absoluta. Desde la hermenéutica analógica, el pluralismo cultural contribuye a reformular la idea de universalidad en

el sentido de un ideal regulativo centrado en el fomento de una solidaridad equilibrada y proporcional entre las culturas y sus procesos de constitución, en relación y diálogo constante.

El pluralismo cultural analógico pensado aquí se concentra en la pretensión de considerar un referente simbólico-icónico de las relaciones culturales, el cual permita el diálogo y un dinamismo sin exclusiones. No se busca, por tanto, una identidad étnica; se busca una identidad cultural en el entorno de la diversidad de culturas que conforman la realidad mexicana y latinoamericana, de tal suerte que sea posible un esquema teórico que justifique la pretensión de unidad, desde el entorno de diversidad que nos es propio.

Esta propuesta de pluralismo cultural analógico permite la vinculación de saber y experiencia, de identidad y cultura; toma distancia del relativismo y del aislamiento cultural, evita la opresión y la represión de las particularidades propias de las culturas, pues evita también el univocismo que absolutiza la identidad cultural. Es un pluralismo cultural que, centrado en la diferencia, restringe la uniformidad y nivelación de sus expresiones y, al contrario, las promueve; pero en un espacio de convivencia entre las diversas culturas y con sus propias particularidades, en un estado de apertura capaz de reorientarse a la luz de otras culturas, como una posible identidad referencial, simbólica. Así, es un esquema que puede integrar los anhelos de un criterio de orientación con sentido humanista, como lo son los derechos humanos.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA INTERSUBJETIVIDAD

Ángel del Moral *

RESUMEN La interculturalidad es una realidad sociohistórica y, además, una forma de hacer filosofía. En el presente texto presuponemos la consciencia de las problemáticas actuales inherentes a dicha realidad (en el marco de los intentos actuales de solución, del orden de propuestas absolutistas de corte globalizante o socialista, así como de respuestas particularistas antiglobalizantes o antisocialistas). A estas problemáticas queremos aportar algunas pistas para una reflexión desde la hermenéutica analógica, que proporcione nuevos horizontes con el propósito de afrontarlas mejor; es decir, que permita estrategias alternativas para la relación y el diálogo intercultural. El nuevo horizonte surge a partir de la siguiente hipótesis: es posible construir una analogía entre encuentro interpersonal y encuentro intercultural. En otros términos: hay una relación análoga entre relaciones intersubjetivas y relaciones interculturales, entre procesos intersubjetivos y procesos interculturales. En consecuencia, es posible hacer dialogar ambos procesos relacionales, de manera que la interpelación del segundo por parte del primero, bajo la formalidad de una analogía, proporcione nuevas perspectivas para la construcción de instancias de diálogo intercultural.

ABSTRACT Interculturality is a socio-historical reality and, moreover, today, a way of doing philosophy. In this paper we presuppose the awareness of the current problems inherent in this reality (within the framework of the current attempts at solution, of the order of absolutist proposals of a

* Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

globalizing or socialist nature, as well as of anti-globalizing or anti-socialist particularist responses). To these problems we want to provide some clues for a reflection from an analogical hermeneutics that provides new horizons to face them better, that is, allows alternative strategies for intercultural relationship and dialogue. The new horizon arises from the following hypothesis: it is possible to construct an analogy between interpersonal encounter and intercultural encounter. In other words: there is an analogous relationship between intersubjective and intercultural relations, between intersubjective processes and intercultural processes. Consequently, it is also possible to make dialogue both relational processes, so that the interpellation of the second by the first, under the formality of an analogy, provides new perspectives for the construction of instances of intercultural dialogue.

Palabras clave
Analogía, cultura, hermenéutica, relación, sujeto

Keywords
Analogy, culture, hermeneutics, relationship, subject

El presente trabajo pretende recuperar y actualizar algunos de los resultados obtenidos en una investigación previa, mucho más amplia, concebida justamente como una hermenéutica analógica de la interculturalidad.[1]

Partimos del hecho mismo: las diversas culturas, que jamás son algo puro ni acabado ni perfectamente delimitado, sino que se encuentran constantemente en interrelación y cambio, y cada una es siempre resultado de culturas anteriores y fermento de culturas futuras. Desde ese horizonte, las relaciones entre culturas son un fenómeno sociohistórico importante y fundamental como objeto de estudio de diversas disciplinas humanas, entre ellas, la filosofía.[2]

En general, los modelos teóricos para comprender el pluralismo cultural van desde los extremos de un *monoculturalismo* de corte unívoco, absolutista, totalitarista; hasta el *multiculturalismo* de corte relativista, permisivista, equivocista. Entre ambas formas extremas se insiste, cada vez más,

---

[1] Ángel del Moral, *Hacia un diálogo entre encuentros: pistas para una hermenéutica analógica de la interculturalidad* (pról. de Mauricio Beuchot), México, Universidad Autónoma de Aguascalientes-Universidad de Guanajuato, 2013.

[2] *Ibidem*, p. 23.

en la necesidad de construir y defender una auténtica realidad *intercultural*, analógica, prudente, que mediante el diálogo y la interacción respetuosa y solidaria evite los excesos a los que conducen los anteriores modelos y se constituya en condición de posibilidad de una sociedad y un mundo verdaderamente humano, justo y solidario.[3]

El modelo intercultural antedicho es una aplicación acertada de la hermenéutica analógica[4] propuesta por el gran filósofo, excelente hermeneuta y mejor amigo Mauricio Beuchot, y que abre caminos para la construcción de culturas más justas y solidarias. Ahora bien, hay otra forma de establecer una hermenéutica analógica de la interculturalidad, otra aplicación suya. En efecto, además de ser una forma de predicación situada entre la univocidad y la equivocidad, la analogía es, también, estructuralmente una *relación entre relaciones*: una semejanza, no entre entes ("a" es semejante a "b"), sino entre relaciones (la relación entre "a" y "b" es semejante, *bajo cierto aspecto*, a la relación entre "c" y "d"). Dicha estructura —que permite a la analogía ser el fundamento de la metáfora— nos ha posibilitado formular la siguiente hipótesis:[5] hay una relación análoga entre relaciones intersubjetivas y relaciones interculturales, en el sentido de que el analogado principal de la figura del diálogo, por ejemplo, es el diálogo intersubjetivo, a partir del cual podremos comprender mejor el "diálogo" intercultural.

Es posible así pensar una analogía entre relaciones intersubjetivas y relaciones interculturales —estas últimas expresadas *metafóricamente* como *encuentro* y *diálogo*—; de manera que la transferencia de la reflexión sobre la relación intersubjetiva posibilite concebir horizontes alternativos para el diálogo intercultural. Podemos hacer "dialogar" ambos procesos relacionales, a fin de que la interpelación analógica del segundo por parte del primero proporcione nuevas perspectivas para la construcción de instancias de diálogo intercultural.[6]

---

[3] Alejandro Salcedo Aquino, "La hermenéutica analógica y el multiculturalismo", *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2001, p. 57; Samuel Arriarán, "Multiculturalismo liberal y comunitarista", s. d., p. 63.

[4] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

[5] Á. del Moral, *op. cit.*, pp. 25-26; 95-96.

[6] Un momento importante de esta reflexión es tener una idea suficiente de *sujeto* y *cultura*. Desde la hermenéutica (entre otras perspectivas), podemos concebir al sujeto como un ser intencional suficientemente consistente para poder adjudicarle al menos capacidad simbólica, responsabilidad moral y fabricación de utopías. *Vid*. M. Beuchot, "Hermenéutica y filosofía del hombre. Replantear la cuestión del sujeto", en M. Beuchot, Ambrosio Velasco Gómez (coords.), *Hermenéutica, discurso y sociedad. Sextas jornadas de hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 15-21. Podemos, asimismo, concebir la *cultura* como la forma de vida de un pueblo, resultado de su historia y de la adaptación

La metodología utilizada, el razonamiento analógico, se articuló en torno a los siguientes momentos: *1.* identificación del dominio objetivo (relaciones interculturales); *2.* recuperación del dominio fuente (relaciones intersubjetivas); *3.* extrapolación (analogía); *4.* aplicación o aprendizaje; y *5.* explicitación de las limitaciones del razonamiento analógico concreto. Más que justificar ahora dicha metodología[7] o centrarnos en uno de sus momentos iniciales (1-2), nos interesa en este momento detenernos más en los resultados de dicha investigación (3-5).

Interculturalidad e intersubjetividad

Se trata de adentrarnos en las relaciones intersubjetivas e interculturales para hacer "ver su semejanza", para comprender sus relaciones análogas; es decir, en tanto que relaciones, por lo que nos referiremos sólo a dos aspectos de las mismas, a saber, la cuestión del reconocimiento y las formas o figuras de la relación.

Para el estudio del *encuentro intercultural* desde la figura de la relación, nos basamos en aportaciones substantivas de Ricoeur,[8] Todorov,[9] Taylor,[10] Villoro[11] —aunque éste desde la filosofía política— y Aristóteles.[12] El problema que preocupa a los tres primeros autores es el del encuentro con tradiciones culturales distintas de la propia; esto es, la relación con nuestra propia cultura y con la ajena, que implica la posibilidad de continuar siendo uno mismo a la par de la tolerancia y el respeto hacia otras culturas. En ese proceso destacan la centralidad de la dinámica del reconocimiento mutuo que, como señala Taylor, a partir de la moderni-

---

de esa población humana al medio ambiente, que incluye lo adquirido tradicionalmente. *Vid.* Á. del Moral, *op. cit.,* pp. 319-349.

[7] La construcción y justificación suficientes de dicho aparato metodológico supera los límites del presente texto. Para ello, remito al texto de Á. del Moral, *op. cit.*, pp. 149-187. Dicho texto se encuentra reproducido en Á. del Moral, "El razonamiento analógico", en Á. del Moral, *Ensayos hermenéutico-analógicos*, *Analogía filosófica*, México, núm. 34, s. d., pp. 61-102.

[8] Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990; P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Madrid, Trotta, 2005.

[9] Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Seuil, 1982; T. Todorov, "Le croisement des cultures", *Communications*, París, Seuil, núm. 43, 1986, pp. 5-24.

[10] Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[11] Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, 1998; L. Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Ariel- Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2001.

[12] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1988.

dad tiene como criterios la *dignidad* —no el honor—, así como la *identidad individualizada* —no individual—, con sus componentes éticos de autenticidad, responsabilidad y cuidado hacia sí mismo, al lado del elemento de originalidad o unicidad.[13]

Dicho proceso del reconocimiento del *otro* cultural tiene varios grados, desde el otro *como objeto* hasta el otro *como sujeto*, igual y a la vez diferente del propio, con un gran número de matices intermedios. Con el reconocimiento del otro surge el reto de vivir la diferencia en la igualdad,[14] pues en la relación intercultural, ante el riesgo del sincretismo equivocista o de la asimilación univocista, sólo una cultura viva, fiel a sus orígenes y a la vez en estado de creatividad artística, literaria, filosófica y espiritual, puede soportar y dar sentido al encuentro con otras culturas. Para tener ante nosotros al otro, hemos de tenernos enfrente a nosotros mismos.[15]

Respecto de las figuras, la posibilidad de la constitución y el fortalecimiento de la identidad cultural en el marco de los rejuegos interculturales es tematizada por Todorov, ya sea a partir de su distinción entre los planos axiológico, praxeológico y epistemológico (dominar, conocer, amar) de la relación misma, que asume dos formas principales: relación *hombre-hombre* y relación *hombre-mundo*[16] —equivalentes a la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*—; ya como la distinción entre *xenofobia* y *xenofilia*, que lo lleva a la oposición entre universalismos y particularismos radicales y a la búsqueda de una postura moderada, dialogal.[17]

La formalidad de las *relaciones intersubjetivas* desde su estructura relacional es también considerada desde el horizonte del reconocimiento y de sus diversas figuras. Para el primer aspecto nos ha servido mucho la reflexión hegeliana sobre la *intersubjetividad* desde la perspectiva del reconocimiento,[18] así como la reflexión ricoeuriana del tercer estudio de *Caminos del reconocimiento* en torno a la noción del *reconocimiento mutuo*.[19] En la segunda parte nos hemos servido de las propuestas figurativas de la filosofía personalista de Buber,[20] la fenomenología existencial de Luypen,[21]

---

[13] Ch. Taylor, *op. cit.*, pp. 45-50.

[14] Á. del Moral, *Hacia un diálogo entre encuentros…*, p. 242.

[15] *Ibidem*, p. 231.

[16] T. Todorov, *La conquête de l'Amérique…*, pp. 90-91.

[17] T. Todorov, "Le croisement des cultures"…, pp. 5-24.

[18] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009; G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablo Editor, 1974.

[19] P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento…*, pp. 157-267.

[20] Martín Buber, *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993.

[21] William A. Luypen, *Fenomenología existencial*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1980.

el pensamiento irénico de Laín Entralgo[22] y la reflexión sociopragmática de Dominique Picard y Edmond Marc.[23]

Este momento de la investigación nos ha descubierto las relaciones intersubjetivas como un fenómeno complejo al interior de condicionamientos contextuales y comunicacionales, que se expresa bajo una tipificación de las mismas; desde la completa consideración del otro *como objeto* hasta su pleno reconocimiento *como sujeto* y la búsqueda de su autorrealización. En ese proceso se pasa por la etapa de la indiferencia y luego por la emergencia de la subjetividad del otro en la relación de justicia, encaminada a manifestarse de forma más plena en una relación de amor y gratuidad. Es en esta última donde surge, junto con el deseo de la autorrealización del otro, la conciencia de ser a través de ese encuentro con el otro en cuanto otro como el yo se constituye como sujeto, y de la imposibilidad de constituirse como tal si no es en la medida en que se relacione con el otro como un tú auténtico, respetando mutuamente la posibilidad de su autodeterminación.[24]

De la intersubjetividad a la interculturalidad

Este momento corresponde a la extrapolación o aplicación analógica de la categoría de la relación intersubjetiva a la relación intercultural.

Semejanzas entre relaciones

- Semejanzas generales o estructurales. En el nivel comunicacional, ambas relaciones constan de *rituales de interacción*, de un saber vivir o convivir (*praxis*) aprendido, que tiende a basarse en el principio de tratar al otro como uno quiere ser tratado por él.

  Hallamos, también, *estrategias relacionales* similares. En ambas formas de relación encontramos los llamados *juegos de suma cero*, en los que se busca superar o vencer al otro y en los que subyacen relaciones de fuerza, y *juegos de suma no cero*, en los que los intercambios se hacen, sobre todo, de manera cooperativa y todos alcanzan un beneficio.

---

[22] Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza, 1988.

[23] Dominique Picard, Edmond Marc, *Relations et communications interpersonnelles*, París, Dunod, 2008; D. Picard, E. Marc, *Les conflits relationnels*, París, Presses Universitaires De France, 2008.

[24] Á. del Moral, *Hacia un diálogo entre encuentros…*, pp. 297-298. *Vid.* M. Buber, *op. cit.,* pp. 7-18; W. A. Luypen, *op. cit.*, pp. 171-248; P. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 374 y *ss;* D. Picard, E. Marc, *op. cit.*, pp. 9-76.

Igualmente, existen *sistemas de regulación* compuesto por obligaciones, normas y reglas que presiden a todo el proceso y que coexisten en diferentes niveles.

Todas estas relaciones se sitúan en un *contexto*, portador en sí mismo de normas, reglas, códigos de comunicación y rituales de interacción, en función del marco, la situación y la institución.

Ambas formas de relación *se sitúan espacio-temporalmente*. Se sitúan en el tiempo en una triple dimensión: la de cada sujeto o cultura, la temporalidad de la relación misma y la temporalidad del encuentro para cada sujeto o cultura. Asimismo, se sitúan en un espacio, tanto físico como psicológico.

- Semejanzas figurativas. Una primera figura relacional es la de *violencia* hacia o de *poder* frente a, el otro sujeto o la otra cultura, visto —reducido— como mero objeto consumible y cuantificable. Es, de hecho, la degradación de la auténtica relación o la *no-relación*. Surge del egocentrismo, del sentimiento de superioridad y puede manifestarse en formas explícitas (destrucción, sometimiento, dominio, sujeción) o veladas de violencia (asimilación, proteccionismo, paternalismo). Es el nivel del no-respeto por lo otro, donde todo está a mi disposición y es un medio para mi propia satisfacción. Relación del orden de la *poiesis*: manipuladora, controladora. Lo humano —ya subjetivo, ya cultural, pero único e incondicionado— se convierte en una suma de cualidades, una cosa en el mundo, un objeto-para-el-otro, despojado de su autonomía, de sus potencialidades, de la organización y proyección de su propio mundo. Esta relación surge del no aceptar la identidad del otro, de la incapacidad de tolerar que el otro —sujeto o cultura— se realice y escriba su propia historia.

Frente al poder, a la violencia, a la barbarie surge una nueva figura relacional, de índole *normativa*, orientada a la búsqueda del *orden*, pero caracterizada por la *indiferencia* respecto de personas o culturas individuales. Frente a la violencia y la no-relación se busca la armonía, la ausencia de conflicto, la paz, el orden. Surge un *nosotros*, pero indiferente, vacío: el ser humano o la cultura significan allí sólo la función que cumplen al interior de la estructura, sin reconocer su identidad única e irrepetible. La relación se limita al encuentro-entre-funciones. El otro en cuanto tal no interesa: nos mantenemos en el ámbito de la limitación humana de reconocer al otro ser humano o cultura que lo confronta, pudiendo, incluso, caer en la opresión de la estructura sobre la individualidad que lucha por su autenticidad.

La tercera figura relacional es la de *justicia* —de ninguna manera identificable con el mero orden jurídico o normativo (hay normas injustas), al que supera, sin eliminarlo—, cuyo sentido tiende a la *libertad*. En efecto, la noción de justicia ("dar a *cada quien* lo que *le* corresponde") nos recuerda que lo primero que he de dar al otro, pues le corresponde, es reconocer su identidad, su otredad y, a la vez, semejanza respecto de mí, su libertad o autonomía y su posibilidad de realizarse a sí mismo. Es el momento del *reconocimiento del otro como similar a mí*, y del descubrimiento de los verdaderos valores, los que corresponden a las culturas o sujetos reales, detrás de los proclamados por la estructura.

Este proceso lleva al descubrimiento de la riqueza subjetiva o cultural concreta, oculta por su pertenencia a determinado orden, y al surgimiento de valores que adquieren relevancia por integrar la dignidad de sujetos o de culturas, como libertad, autenticidad, responsabilidad e igualdad. Esto conlleva el reconocimiento de los derechos que emanan de su identidad, sin lo cual nos detendríamos en un legalismo deshumanizante, mero orden estructural establecido en el que hay sólo funciones, pero no individuos (sujetos o culturas) con dignidad, con autonomía. Es una forma de coexistencia diferente de las anteriores, acompañando al otro en el mundo reconociéndolo auténticamente y respetando sus derechos, superando las relaciones de poder y de normatividad o mera legalidad.

La última figura relacional, y a la que dedicaremos un espacio mayor, es la de *amor*, de *proximidad* y *gratuidad*, correspondiente a un anhelo de *comunidad*, de solidaridad. Ésta es distinta de las anteriores por su dimensión de gratuidad y por la consideración del otro como prójimo. La relación de amor significa la superación de la subsistencia individual y la *consciencia de mi pertenencia a una vida común más allá de mí mismo* o de mis intereses; en efecto, tanto el individualismo como el etnocentrismo pueden dar lugar al sinsentido de una mera suma de existencias aisladas o en pugna con el mundo ajeno. La búsqueda errónea del *yo* puede llevar al encierro en sí mismo; la autonomía entendida de forma equivocada puede conducir a la desintegración del todo. Heidegger lo comprendió muy bien:

> El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste. Por otra parte, el hecho de estar solo no se suprime porque un segundo ejemplar de hombre, o diez de ellos, se hagan presentes *junto* a mí. Aunque todos éstos, y aún más, estén-ahí, bien podrá el Dasein seguir estando solo. El coestar y la facticidad del convivir no se funda, por consiguiente, en un encontrarse juntos de varios *sujetos* [...] El Dasein propio sólo es *coexistencia*

en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, *comparece para otros*.[25]

Esta relación, esencialmente dialogal, pasa por un proceso abierto de *reconocimiento* mutuo de la propia identidad y libertad, que supone momentos de comunicación no violenta, en los cuales cada quien llega a ser lo que es *a través* del otro. Más allá de la experiencia objetivante y manipuladora del poder, no basta un mero reconocimiento legal, indiferente, ni sólo conocer la existencia del otro; es necesario que el reconocimiento llegue a ser frente a frente, directo, sin que se interpongan *otros* fines. En este sentido, hablamos de relación gratuita, auténtica relación.

Este proceso es ineludible, pues ni el otro ni el yo están dados plenamente de antemano, *a priori*. Ambos se constituyen en el proceso de encontrarse y reconocerse mutuamente. Esta mutualidad del movimiento no sólo evita las relaciones de dominio y de deshumanización, sino que, el derivar su identidad del otro, crea un vínculo íntimo entre ambos interlocutores: se constituyen mutuamente como *"yo" mediado por un "tú"*. Dicho proceso personal o cultural de constitución mutua consiste, además, en una práctica de *transvaluación*, que se expresa en *un ser, un pensar, un hacer y un juzgar nuevos*, frutos de la relación.

Esta cuarta figura se refiere, pues, a la vida humana auténtica, integral. Mi identidad como sujeto (de atribución, de dignidad, de derechos, de justicia, de reconocimiento y de amor) depende de mi relación con el otro *como sujeto*, no como objeto.[26] En la medida en que pueda *ver a otros y comprenderlos como fines* y no como medios —dirá Hegel, en sentido inverso a Kant— podré comprenderme bajo la misma perspectiva.[27] En el reconocimiento de los otros surge la *experiencia de mi propia humanidad*.[28] Necesitamos del otro para conocernos a nosotros mismos, para ser nosotros. Esto es verdad tanto de las relaciones intersubjetivas, como de las interculturales. La incapacidad de reconocer-*te* y decir *tú* me imposibilita ser plenamente *yo*.

Surge aquí un movimiento nuevo con respecto a la justicia: la *salida de sí*. El prójimo —dice Ricoeur— no es el que se halla cerca, sino *aquel al*

---

[25] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pp. 120-121, § 25. Las cursivas son mías.

[26] "La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia". *Vid.* G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*…, p. 112.

[27] "La *esencia* de la figura individual es la vida universal"; "la superación de la subsistencia individual es también su producción". *Ibidem*, p. 110.

[28] María del Rosario Acosta López, "Hegel y el concepto 'puro' de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad", en Flor Emilce Cely, William Duica (eds.), *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. 34-35.

que uno se acerca.[29] Es relación de *proximidad* que se da en la gratuidad y en la mutualidad, que significa elegir y ser elegido, a la vez activa y pasivamente. Hay una tendencia activa que presupone la apelación del otro a mi subjetividad invitándome a trascenderme, a abandonar mi preocupación y mi obstinado interés por mí mismo. Es el llamado del otro para ir más allá de mis propios límites, para apoyarlo, para darle fuerzas y para acrecentar su subjetividad participando en ella.

La llamada del otro inaugura el ámbito en que se sitúa el verdadero *entre* de la relación, que se constituye, en primer lugar, como un responder al otro, una *responsabilidad* frente al otro (que no elimina paternalistamente su identidad ni su libertad, propias de toda relación justa). El amor es, en ese sentido, la *responsabilidad* de un *Yo* por un *Tú*. Dice Levinas: "nadie puede salvarse sin los otros"; el olvido o negación del otro sería una "separación entre yo [*moi*] y uno mismo [*soi*], recurrencia imposible, identidad imposible. Nadie puede permanecer en sí mismo [*soi*]: *la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros*, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable."[30]

En segundo lugar, el *entre* corresponde a la condición de un *diálogo*, que tiene como base el reconocimiento del derecho a la diversidad, la lucha contra toda forma de discriminación y desigualdad y la promoción de relaciones equitativas entre personas o grupos pertenecientes a mundos distintos.[31]

Esta interpelación del otro y el diálogo instaurado me revelan, asimismo, una dimensión nueva de mi existencia, pues *todo modo de ver* —propio o ajeno— *es también un modo de no ver*; todo modo de estar en el mundo, subjetiva o culturalmente, es también un modo de no estar en él.[32] Una cultura o un sujeto se define, en cierta medida, por aquello que rechaza o considera impensable. De ahí la *creatividad del diálogo* que, al romper los marcos de plausibilidad, hace posible lo que antes era impensable. Nuestra identidad es siempre recreada en el encuentro y afirmada en la relación. Somos proceso de trascendencia, que sólo se alcanza en el encuentro. La

[29] P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*…, p. 230.

[30] Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1998, p. 93. Las cursivas son mías.

[31] Vicente García, "El multiculturalismo: una interpelación ética", *Moralia,* vol. 23, Madrid, 2000, p. 213. Tampoco habría que esperar —dice Apel— que todas las preguntas, en las cuales hay profundas diferencias valorativas, hallen una solución consensual. En tales casos, de acuerdo con la ética del discurso, es conveniente profundizar un consenso argumentativamente fundamentado acerca de los motivos de las discordancias presentemente no eliminables. *Vid.* Karl-Otto Apel, "Modernidade e multiculturalismo do ponto de vista de ética do discurso", *Ética e Filosofía Política*, vol. 2, s. d., 1997, p. 25.

[32] V. García, *op. cit.*, pp. 212-213.

identidad subjetiva o cultural se constituye a través de cambios históricos y de encuentros, que cambian la interpretación y comprensión propia y del mundo. Se nos libera de lo limitante de nuestra situación, al comprenderla y evaluarla desde otro centro vital, desde el otro, que nos permite ver nuestra realidad referida a otra finalidad. Ese nuevo sentido de la realidad viene del otro. Se trata de una experiencia transformadora de liberación como *don gratuito de un nuevo sentido* para mi realización en el mundo, surgido en el encuentro, que se abre al origen de donde procede —el encuentro con el otro—, al *para-ti* —con esa connotación de *cercanía*, distinta del "tú" individual y autónomo—.

Como dice Joseph María Esquirol, centrarse en el propio yo, prestar atención sólo al propio proyecto es ignorar la alteridad. Al humano *ser-con* social, hay que radicalizarlo en su *ser-para*, pues la idea de *ser-con* puede llevar a pensar en individuos vecinos, en identidades coexistentes una al lado de la otra (una de las problemáticas del multiculturalismo y del individualismo); mientras que la idea del "ser-para" nos recuerda que la identidad viene dada justamente por el otro. La identidad reside en el orientarse al otro. Sólo siendo para el otro se llega a ser sí mismo. El ser-para es la culminación del *ser-con*.[33] No hablamos ya de ser-en-sí ni sólo de ser-para-sí, sino de ser-para-ti. Dice Dora Elvira García:

> La esperanza de pensar en un nuevo orden del mundo se apuntala en la experiencia humana del amor al prójimo, del amor al mundo. Esta posibilidad que dio unidad al pensamiento arendtiano es la experiencia del amor, entendido como el lazo que funde a las personas entre sí y que representa un compromiso con este mundo, así como una responsabilidad para con el género humano.
>
> Este *amor mundi*, el amor al mundo, representa una opción alentadora frente a las miserias y atrocidades humanas y una esperanza para un mundo mejor.[34]

La realización de la estructura *para-ti* conlleva la realización auténtica del *para-sí*. El olvido del *para-ti* es la muerte del *para-sí*; mejor dicho, su suicidio. El amar-sólo-a-sí es el camino hacia la autoaniquilación, mientras que, al amar al otro, también avanzo hacia mi propia autorrealización. El cuidado de los demás redunda en el cuidado de mí mismo; el respeto de las demás culturas redunda en el de la mía.

[33] Joseph María Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 91-92.

[34] Dora Elvira García González, *Del poder político al amor al mundo*, México, Porrúa-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2005, p. 266.

Esta idea ha sido expresada, *mutatis mutandis*, por diversos filósofos a lo largo de la historia. Tal es el caso de Kant, quien, en 1795, expresaba: Hasta un "pueblo de demonios" —comenta— se daría cuenta de que le interesa la paz y la concordia más que el conflicto, la violencia, la inestabilidad y el desconcierto, con tal que tuviesen inteligencia.[35] Recuérdese, asimismo, el célebre aforismo de Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote*, de 1914: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".[36]

No es necesario multiplicar los ejemplos, sino comprender la idea fundamental. Las personas se necesitan *como personas* mutuamente. De forma análoga, las culturas se necesitan *como culturas* recíprocamente. Si se destruye la ajena, se fragmenta la propia. Y es en el amor como el ser humano avanza hacia la autorrealización y plenitud de su humanidad, siempre que esta realización no sea el motivo de su amor: el amor humano no sólo es y tiene que ser *eros*, sino también *ágape*.

Ni egocentrismo, ni superioridad, ni asimilacionismo, ni identificación o confusión de identidades, ni demanda ni supresión del otro; sino reconocimiento de su diferencia por medio del cual reconozco también y construyo mi identidad. La categoría que permite dar razón del nosotros es el *entre*, que crea una distinción que no sea distancia, sino nexo en el que se reconoce y ama al otro no en función del ideal propio, sino del ajeno; vínculo relacional que fusiona horizontes —no identidades— sin confundirlos. *Entre* responsivo y dialogal que afirma el carácter irremplazable de cada uno de los miembros de la relación frente a la violencia y el asimilacionismo, conservando la adecuada distancia en la mutualidad. De ahí que, al hablar de intersubjetividad o interculturalidad, el prefijo *inter* indica relación entre elementos distintos, indica reciprocidad y separación. Nos habla de un proceso marcado por la reciprocidad de perspectivas.

Los nuevos valores por realizar ahora son los derivados del *don libre de sí mismo*. No un don que destruya al donante, sino un don en el que cada quien se realiza plenamente al ponerse libremente al servicio de lo otro. El sujeto, la cultura, adquiere sentido y valor al formar parte de una totalidad, que no está dada previamente, sino que se construye al negarse cada quien en función del todo.[37]

---

[35] Immanuel Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003, p. 126. Las cursivas son mías.

[36] José Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo I: 1902-1916, Revista de Occidente,* Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 1966, p. 322.

[37] Según Villoro, este tipo de relación es en parte aún utópico, aunque, por otro lado, reconoce que sí se realiza, pero no dentro de asociaciones políticas grandes, como los Estados nacionales, sino sólo en asociaciones más pequeñas. *Cfr.* L. Villoro, *De la libertad a la comunidad*…, p. 55.

Ángel Puyol resalta, en ese sentido, la *fraternidad*, el "ayudar a los demás porque lo necesitan" (muy cercana a la *solidaridad*), como horizonte de sentido para las últimas figuras relacionales, es decir, con el sentido de cohesión y de comunidad presidido por la idea de que a las personas les importa y les preocupa la suerte de los demás. A la justicia como equidad le falta la virtud de la solidaridad o fraternidad (que incluye la equidad, sin reducirse a ella), sin la cual, ni siquiera la equidad, puede llevarse a cabo convincentemente. La equidad sin fraternidad no es completamente justa. Sólo la fraternidad responde adecuadamente a la vulnerabilidad humana.[38]

La fraternidad implica un compromiso de ayuda a los demás, que puede basarse en la reciprocidad, pero no en la del mercado, sino en aquella basada en el servicio mutuo, como bien subraya Ricoeur;[39] es decir, la que no busca una recompensa económica, sino satisfacer el deseo de *servir a los demás*, deseo que tiene *valor autotélico*, como parte de lo que es una vida buena para mí.

Aprendizaje

Observar análogamente lo que sucede entre sujetos y entre culturas nos hace recordar el reduccionismo y la total injusticia que se comente contra un ser humano al cosificarlo, manipularlo, destruirlo o convertirlo en mera función de una estructura; pero también nos lleva a la nueva conciencia de un reduccionismo y una injusticia similares cuando sucede algo análogo en las relaciones entre culturas.

Asimismo, la consideración de las relaciones intersubjetivas, teniendo como horizonte de sentido la figura relacional del amor, nos lleva a plantear la necesidad de situar en un plano análogo el fenómeno de las relaciones entre culturas, haciendo clara y explícita la necesidad de procurar la autorrealización de la otra cultura como medio para la autoconstitución de la propia, la conciencia de la *salida-de-sí* como mediadora de la auténtica constitución de sí, que nos refiere de nuevo al reconocimiento: el fondo de las diversas formas de la relación consiste en el estatuto otorgado al reconocimiento del otro sujeto o de la otra cultura. Y en la medida en que el reconocimiento posee una estructura dialogal, el centro de la problemática consiste en la constitución del otro como *auténtico interlocutor*. El mero conocimiento del otro no lleva necesariamente al diálogo y a la construcción del otro: puede conducir a su conquista, sujeción, control y destrucción, si

[38] Ángel Puyol, "Justicia como fraternidad", ponencia presentada en el *III Congreso Iberoamericano de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1-5 de julio de 2008.

[39] P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*…, pp. 233-234.

no es movido por un auténtico *interés y reconocimiento*, así como *amor hacia el otro en cuanto otro*.

Por otra parte, a partir de la relación analógica entre encuentro interpersonal y encuentro intercultural, podemos concebir aún otra relación análoga, a saber, aquella entre el proceso personal y el proceso cultural; es decir, entre la relación que hay entre identidad personal y cambio personal y la relación que hay entre identidad cultural y cambio cultural.

Desde esta perspectiva, a nivel de la persona, hay algo que permanece y algo que cambia. En el cambio permanece la misma persona, con lo que Ricoeur denomina una *identidad narrativa*, de tipo *ipse*, no *idem*.[40] Cada persona, con una naturaleza humana común, tiene una historia distinta. No hay dos personas idénticas. Y la misma persona, observada diacrónicamente, es a la vez la misma y distinta. Por su parte, las culturas, aun compartiendo cierta estructura común (cierta matriz formal de relaciones, de significaciones en que se crea sentido), tampoco serán jamás idénticas, por sus historias distintas; ni siquiera una cultura será siempre idéntica a sí misma en el plano diacrónico, aunque la identidad permanezca.

Deseo terminar esta sección, la más desarrollada del presente texto, señalando la posibilidad de integrar la tipificación de estas figuras relacionales, ya no desde una hermenéutica como la actual, sino más específicamente desde un horizonte ético, como una *aplicación ética* de la propuesta hermenéutica. En efecto, es factible concebir las relaciones consideradas (de poder, normativas, de justicia y de amor) a la luz de una propuesta ética integral, como la superación progresiva de la voluntad de poder (Nietzsche) mediante relaciones de legalidad, moralidad (Kant) y eticidad (Hegel, Ricoeur), estructuradas en torno a los referentes deontológicos y teleológicos de la acción humana y a su sentido específico. Desde esta perspectiva, habrá muchos elementos comunes con la ética de mínimos y máximos y la ética cordial (Cortina), así como con la hermenéutica analógica (Beuchot).

Limitaciones (y proyecciones) de la analogía

Desde luego, sólo el sujeto humano, a diferencia de las realidades culturales, goza propiamente de intimidad, libertad, responsabilidad, inteligencia, vida y apertura a la realidad, aunque análogamente se atribuyan a éstas características afines. Lo importante es, en ambos casos, superar las relaciones de mera manipulación del otro o de considerarlo como mera función,

[40] Á. del Moral, "Identidad narrativa y contingencia del sujeto, en P. Ricoeur, *Anámnesis,* vol. 26, México, 2003, pp. 109-123; P. Ricoeur, "L'identité narrative", *Ésprit*, vol. 7-8, 1988, pp. 295-304; P. Ricoeur, *Tiempo y Narración. III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 991-998.

y el surgimiento, a partir del reconocimiento de su identidad, de la co-ejecución: relación con el otro es vivir con el otro; convivir (*praxis*), inicio del auténtico *inter*; intersubjetivo, intercultural.

Sólo el sujeto humano, a diferencia de la cultura, es "autoconsciente": tiene una experiencia —condicionada, limitada— de sí. Lo intersubjetivo incluye conciencia y libertad, capacidad de amar. Las culturas no. Las culturas no "son" conscientes, ni "tienen" libertad; eso es propio de los sujetos humanos. Quienes aman, en las relaciones interculturales, son los sujetos que pertenecen a las culturas que se relacionan. Por ello, hablamos de las relaciones interculturales como *metáfora* de las intersubjetivas. Justamente, la interpretación de las primeras como metáfora de las segundas nos recuerda el límite que no podemos traspasar —identificar ambas relaciones—, así como la necesidad de ir al fondo de los sujetos y sus relaciones para transformar verdaderamente la realidad del pluralismo cultural. *Si no cambian los sujetos, no cambian las relaciones entre culturas*. Si no desaparece el sujeto narcisista, egocentrista, individualista; si no surgen sujetos auténticamente justos, comunitarios, fraternos, solidarios no habrá jamás relaciones interculturales justas ni planificadoras. Cabe, pues, la posibilidad de "enseñar a amar" (metafóricamente) a las culturas, en el sentido de fomentar y educar en los valores de la salida-de-sí y de la búsqueda del bien ajeno; mediante narrativas biográficas personales, estrategias solidarias cívicas y políticas públicas de orden educativo, sociopolítico, económico, ético, estético y lúdico.

Por ello, en la extrapolación analógica no podemos hablar propiamente de *relaciones sujeto-objeto* o *sujeto-sujeto* respecto de las dinámicas interculturales. Eso las distingue, pues las culturas no son sujetos. Pero sí podemos hablar de "consideración del otro *como* sujeto" y "consideración del otro como objeto". En eso son semejantes. O, más bien, así como distinguimos entre persona física y *persona* moral, así también es posible hablar de dignidad personal y análogamente de *dignidad* cultural (se habla ya incluso de dignidad animal y vegetal): así como los seres humanos tienen dignidad por el hecho de serlo (y, por tanto, el derecho de ser respetados como tales), así la tienen las culturas. En la medida en que las culturas son creación humana especialísima, en que se expresa su ser, sus anhelos, sus deseos, no podemos considerarlas como simples objetos: tienen cierta dignidad; tienen una constitución especial que hace que, sin perder su dimensión óntica, posean una dimensión ontológica diferente de la mera yuxtaposición de sus elementos, que participa en cierta manera de la humana. Son símbolos, metáforas de la existencia humana.

Como dice Ricoeur, *la cultura es un símbolo del ser humano*. Lo humano no se da sin cultura, y la cultura no hace desaparecer lo humano.[41] Las relaciones interculturales son símbolos, metáforas, de las relaciones intersubjetivas. El respeto a las diferencias individuales implica el respeto a las diferencias culturales como prolongación de la misma persona.

Conclusiones

Cerremos este texto con otro par de analogías que, a la vez, abran senderos para la construcción de un mundo más humano, justo y solidario.

- Así como la *riqueza de la humanidad* consiste en la diversidad de sujetos con una naturaleza común y distintas historias, y que consiste precisamente en la riqueza de las distintas modalidades de existencia humana plena en diversas circunstancias; así también la *riqueza cultural* de la humanidad estriba en la diversidad de culturas, con una estructura formal común y distintas historias. Hablamos de riqueza en tres sentidos: enriquecimiento para la humanidad, enriquecimiento recíproco de las diversas culturas en constante interacción y enriquecimiento de cada persona en el seno de su cultura. La diversidad de identidades culturales auténticas es condición de posibilidad de la reproducción de la vida humana, en general, en el mismo sentido en que la diversidad de especies biológicas garantiza la supervivencia de la vida en la tierra. La pérdida de una identidad cultural es un empobrecimiento y un debilitamiento para las condiciones de posibilidad de la vida de todos; por ello, la diversidad cultural, bien entendida, debe ser patrimonio común de la humanidad.[42]

- El proceso de constitución de la identidad personal, partiendo de su naturaleza y de su historia, gira en torno a un momento privilegiado, el encuentro intersubjetivo. La persona sólo se constituye como un *yo*, sólo conforma narrativamente su identidad en una historia, a partir del encuentro mutuo con el *tú*. Análogamente, las culturas, también poseedoras de una identidad narrativa, sólo podrán llegar a ser verdaderamente tales, a la vez autónomas e interdependientes, con algo que permanece, y a la vez dinámicas; es decir, con identidades auténti-

[41] P. Ricoeur, "La estructura, la palabra y el acontecimiento", *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 89.

[42] Marisa Berttolini, Mauricio Langon, *Diversidad cultural e interculturalidad. Propuestas didácticas para la problematización y la discusión. Materiales para la construcción de cursos*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2009, pp. 140-141.

camente poseedoras de una permanencia estructural y de una dinámica histórica, a partir del proceso de constitución de su *yo* mediante la identificación por medio del encuentro entre culturas. Podemos hablar de procesos narrativos de construcción de identidad, donde las otras culturas son condición del reconocimiento de la cultura propia. Mi cultura no subsiste si no subsisten las otras, en autenticidad y autonomía.

- Sólo en un espacio auténticamente intercultural podemos esperar la conformación de verdaderas culturas, auténticas "formas de vida" humana, y no como "formas de no-vida" o como "no-formas de vida". Formas de vida que jamás serán idénticas, por sus historias distintas. Si se eliminan esas diferencias, desaparece la riqueza cultural de la humanidad. Un mundo plural culturalmente —el único que existe— es más rico que un mundo homogéneo porque ofrece más opciones de vida humana digna a cada miembro de las diferentes culturas.[43] Pero culturas auténticamente humanas, que sólo llegarán a ser en verdad tales a partir del proceso diacrónico y sincrónico de constitución de su identidad mediante la identificación y reconocimiento recíproco a través del encuentro intercultural.

En ese sentido, es ineludible *política y cívicamente* la conformación de *espacios públicos* culturales e interculturales auténticos, ámbitos de coejecución y de *cocreencia* que posibiliten la mutua confianza y la cocreación mutua de sus respectivas identidades e historias en autonomía y respeto; evitando tanto los univocismos de corte absolutista, imperialista, como los equivocismos relativistas.

Esto implica, *pedagógicamente,* una *formación* para las relaciones interculturales. Concretamente, habría que pensar en una educación en, por y para el diálogo. Y dado que éste implica la capacidad de comprensión y de juicio, se desdobla en formación para comprender y formación para discernir, para juzgar. Asimismo, hay que poner más atención a una formación en y para la relación; es decir, formación para abrirse al otro y dejarse interpelar, de la mano con una formación para la cooperación, la solidaridad, el respeto y el reconocimiento del otro.[44]

En fin, *crítica y reflexivamente* implica mayor atención a la *filosofía intercultural* que, superando el univocismo eurocentrista tradicional, redefina una noción de filosofía que abarque formas tradicionales de pen-

[43] León Olivé, *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 158.

[44] Á. del Moral, "Nuevos paradigmas educativos desde una perspectiva intercultural", *Ensayos hermenéutico-analógicos*, *s. d.,* pp. 12-36.

samiento no consideradas como tales, pero que también ponga límites a supuestos discursos filosóficos que no lo son propiamente y, desde ese horizonte, se abra a una auténtica ética intercultural, tan necesaria como urgente hoy en día.

EL MULTICULTURALISMO Y SUS DESAFÍOS POLÍTICOS: HACIA UNA VERSIÓN DEL PLURALISMO ANALÓGICO[1]

J. Alejandro Salcedo Aquino*

Resumen El objetivo de la presente reflexión es, en primer término, revisar el dilema multiculturalista relativo a la articulación entre la identidad y lo político que deriva de la necesidad de replantear el problema de la noción de ciudadanía en el contexto del Estado-nación y la diversidad cultural inherente. En segundo término, llevar a cabo el análisis de algunas propuestas teóricas en torno a la ciudadanía, exhibiendo la relevancia de la propuesta de una ciudadanía restringida que involucre, de una manera más equilibrada, la pertenencia y la participación. Finalmente, se propone una mirada comprensiva de los alcances y contribución de la propuesta de la hermenéutica analógica impulsada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, en torno a un pluralismo cultural analógico, con el horizonte de una formación ética-cívica en las relaciones interculturales.

Abstract The objective of the present reflection is, first of all, to review the multiculturalist dilemma regarding the articulation between identity and the political that derives from the need to rethink the problem of the notion of citizenship in the context of the nation-state and cultural diversity inherent. Secondly, to carry out the analysis of some theoretical proposals around citizenship, showing the relevance of the proposal of

[1] Este trabajo fue desarrollado como parte de las actividades del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (PASPA) (Of. No. DGAP/DFA/2329/2018) en el marco de la Estancia Sabática en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, adscrito al Seminario de Hermenéutica.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

a restricted citizenship that involves membership and participation in a more balanced way. Finally, a comprehensive view of the scope and contribution of the proposal of the Analog Hermeneutics promoted by the Mexican philosopher Mauricio Beuchot, around an analogical cultural pluralism, with the horizon of an ethical-civic formation in intercultural relations is proposed.

Palabras clave
Multiculturalismo, ciudadanía, ciudadanía restringida, analogía, pluralismo cultural, formación cívica

Keywords
Multiculturalism, citizenship, restricted citizenship, analogy, cultural pluralism, civic education

La pertenencia a una comunidad cultural y política determinada, así como la participación, entendida como la oportunidad de contribuir en la vida pública, se dan en contextos en los que se ven cuestionados los vínculos necesarios entre pertenencia y una unidad cultural común, acentuando la realidad de la diversidad cultural. Este fenómeno demanda un ejercicio de reinterpretación entre lo global y lo local, el particularismo y el universalismo, entre la existencia de minorías identitarias y la homogenización. Asimismo, ha conducido a esfuerzos por recuperar esta nueva realidad en la construcción misma de la ciudadanía, en la que se busca integrar las exigencias de justicia —en directa referencia a la idea de derechos humanos— con las de pertenencia comunitaria y las de una dimensión grupal derivada de la rearticulación de las identidades colectivas. Efectivamente, la reivindicación de una dimensión universal de la ciudadanía acentúa el sustrato común como ámbito de encuentro; simultáneamente, se perfila la necesidad de recuperar aspectos simbólicos y éticos inscritos en las dimensiones subjetivas que confieren un sentido de identidad y de pertenencia.

Ante tal situación, el objetivo de la presente reflexión es, en primer término, revisar el dilema multiculturalista relativo a la articulación entre la identidad y lo político que deriva de la necesidad de replantear el problema de la noción de ciudadanía en el contexto del Estado-nación y la diversidad cultural inherente, así como a hacer una rápida alusión a algunas propuestas teóricas en torno a la ciudadanía, exhibiendo la relevancia de la propuesta de una ciudadanía restringida que involucre, de una manera más equilibrada, la pertenencia y la participación. Finalmente, se trata de exhibir

la importancia y contribución de la propuesta *beuchotiana* de un pluralismo cultural analógico, sensible a la articulación de las diferencias culturales, de la identidad y lo político, sin renunciar a una universalidad proporcional que reúna, mediante el vector dialógico, las diferencias en la unidad.

Dilema multiculturalista: entre la identidad y lo político

Cuando se alude a la *sociedad multicultural* vienen a la mente por lo menos dos vertientes de interpretación: una, como un modelo normativo de integración, en el sentido de que una sociedad puede controlar la diferencia cultural mediante una articulación particular de los dominios de lo privado y de lo público, o de obtener provecho de ello, gracias a medidas legislativas favorables al desplazamiento de la diversidad. Otra línea de interpretación es la que considera que la sociedad multicultural no es tanto un modelo, sino que lo propio de las sociedades modernas es la coexistencia de grupos culturales o étnicos diferentes. Se trata de sociedades nacionales trastocadas por diferencias culturales, ya sean regionales o comunitarias. De acuerdo con estas tendencias de interpretación, la idea de sociedad multicultural conlleva el dilema moderno de la articulación entre la identidad y lo político.[2]

Me parece pertinente la observación de Danilo Martuccelli cuando señala que el multiculturalismo cobra sentido en el proceso de modernización y sus consecuencias sobre la democracia. Pues se pone en duda la respuesta democrática tradicional al dilema identitario cuando alude a sus dos principios, que son la libertad y la igualdad.

La libertad, en efecto, indisociable de la separación entre lo público y lo privado, supone permitir la expresión de las identidades particulares sin la intervención del dominio público; pues el espacio público, identificado con la razón, protege las identidades alejándolas de lo político. Por su parte, la igualdad apunta, principalmente, a la repartición justa de la riqueza producida, independientemente de los caracteres propios de los individuos.

La perspectiva multiculturalista pone en duda el implícito democrático, ya que las reivindicaciones particularistas se basan en los derechos que difícilmente podrían ser *universalizables*. Adicionalmente, las demandas que dichas reivindicaciones formulan, cuestionan los límites institucionales fijados por la libertad negativa, en el sentido de poder hacer lo que esté en nuestras manos en el marco de la ley: "aquello que puedo hacer en el si-

[2] Danilo Martuccelli, "Las contradicciones políticas del multiculturalismo", en Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI-El Colegio de México, 2006.

lencio de la ley", de acuerdo con Hobbes.[3] Pero resulta que los individuos ya no se satisfacen con una identidad privada, y la extensión del proceso de individualización se acompaña, en lo sucesivo, de la afirmación pública de las identidades.

Efectivamente, la articulación entre estos dos principios se percibe en el carácter de universalidad de los derechos, y la democracia es el lugar por excelencia de lo universal y, específicamente, en el concepto de *ciudadanía*.

Pretensión de universalidad por la vía de la ciudadanía

Originalmente, el concepto de *ciudadanía* se enfocó como un ideal normativo de identidad compartida que impulsaba la integración de los individuos en el Estado, aun cuando implicara dos intenciones contrapuestas: la que enfatizaba el estatuto legal del individuo frente al Estado (liberalismo) y la que enfatizaba el derecho individual a la participación directa en la política (republicanismo cívico). En ambos casos, como señala José Rubio Carracedo, se trata, sin embargo, de la *ciudadanía integrada*; es decir, que se ajusta al ideal normativo de la plena integración en el Estado de ciudadanos libres e iguales.[4] Es la ciudadanía ilustrada como *ciudadanía indiferenciada.* Contra los principios filosóficos de las sociedades jerárquicas, el liberalismo y el republicanismo ilustrado construyeron la teoría de la ciudadanía universal y crearon los marcos y los instrumentos jurídicos de la expansión de la ciudadanía. Ésta es, sin lugar a dudas, su principal contribución. Pero la propuesta más radical es aquella en cuya connotación hegemónica se atenta contra el genuino concepto de igualdad, ya que viene a negar en la práctica los derechos de las minorías sociales y étnicas, al forzarlas a una homogeneización con las pautas de la mayoría. Tal proceso homogeneizador es también injusto, pues contribuye a perpetuar su marginación sociocultural en beneficio de los grupos privilegiados de la mayoría.

Desde otra perspectiva, tanto por razones de igualdad, como de justicia, las minorías actualmente marginadas exigen políticas específicas que eviten el mantenimiento de los procesos de marginación, opresión o explotación a partir de un cierto imperialismo cultural y social que se traduce igualmente en términos económicos y políticos. En tal sentido, se considera que sólo un concepto de *ciudadanía diferenciada* permitirá a tales minorías sociales o étnicas mantener su identidad tanto individual, como de grupo,

[3] Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

[4] José Rubio Carracedo, "Ciudadanía compleja y democracia", en José Carracedo Rubio *et al., Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000.

con la plena vigencia de sus valores y rasgos culturales o religiosos característicos, dando lugar a una integración diferenciada de los mismos en la organización estatal.

No obstante, se trata de un concepto de ciudadanía no exento de ambigüedades y sesgos unilaterales, ya advertidos por Luis Villoro, pues los críticos de orientación liberal reprochan al concepto de *ciudadanía diferenciada* ser una contradicción en los términos, dado que la organización estatal implica la homogeneización de los derechos y de los deberes de los ciudadanos.[5] Por otra parte, la ciudadanía diferenciada de Kymlicka parte de la comprobación de la insuficiencia de los derechos individuales comunes a todo ciudadano, para garantizar la libre elección de los miembros de comunidades culturales diferentes, para lo cual se requiere de una diferenciación de derechos por grupos sociales.[6] Aun cuando intenta dar solución a las demandas legítimas de autonomía de los pueblos, no deja de suscitar objeciones serias, como que la diferenciación de la ciudadanía por grupos de población podría verse como un regreso a las distinciones políticas y sociales del antiguo régimen, que las revoluciones democráticas desterraron mediante la ciudadanía igualitaria.

El concepto de *ciudadanía*, en el Estado moderno, tiene la intención de garantizar la igualdad de trato de todo individuo por la ley, y cualquier diferenciación de derechos conduciría a un trato inequitativo. Aquí me parece importante mencionar la acotación de Fidel Tubino, en el sentido de que puede tratarse de un conjunto de derechos sin los cuales los grupos vulnerables están incapacitados de ejercer sus derechos básicos y que, por lo tanto, son la condición necesaria de posibilidad del ejercicio para los excluidos de la ciudadanía.[7] Desde su punto de vista, los derechos especiales no promueven ciudadanía, pero sí la creación de espacios públicos para luchar por ella, lo que me parece que se trata de una perspectiva complementaria y condicional que advierte en el fondo de la necesidad de no crear privilegios.

Otra de las objeciones a la idea de ciudadanía diferenciada es que, una división de ciudadanos por grupos, favorece la disgregación del todo social; una ciudadanía común está ligada a la unidad del Estado y los individuos que la comparten pueden vincularse por un sentimiento compartido de identidad nacional. Por su parte, una doble ciudadanía tendería a disolver o, al menos, debilitar ese vínculo. Adicionalmente, se puede subrayar que hay muchas dificultades para consignar en la ley ciudadanías diferenciadas,

---

[5] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 2002.

[6] Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

[7] Fidel Tubino, "Ciudadanías complejas y diversidad cultural", *Devenires,* Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Michoacán, año IV, núm. 7, 2003, pp. 185-223.

pues no se ve claro con qué criterios se adscribiría un individuo a una variante ciudadana: ¿autoadscripción?, ¿lengua?, ¿prácticas sociales?

Pero, como señala Villoro, tales objeciones suelen fomentar a la posición contraria, pues, para satisfacer las exigencias de autonomía cultural, bastaría con realizar plenamente la igualdad de derechos proclamada por la noción de una ciudadanía común, ya que la idea de ciudadanía iguala ante la ley a todos los miembros de un Estado; es opuesta, por principio, a la existencia de derechos diferenciados.[8] No obstante, puesto que a todos concede la misma libertad, tiene que respetar las diferencias que derivan de su ejercicio por cada quien. De esta manera, nada se opone en el orden legal a que cualquiera mantenga y desarrolle su cultura y sus formas particulares de vida, por diferentes que fuesen, con tal de no interferir en la libertad de los demás; el derecho a la igualdad implica también el derecho a la diferencia. En esta postura, las distintas formas de vida de culturas se asimilan, en realidad, a los derechos privados —libertad de profesar una religión, sostener y expresar creencias, asociarse para fines legítimos—. Tal sería, pues, la posición que correspondería, a muy grandes rasgos, a un enfoque liberal tradicional, donde los derechos civiles comunes a una ciudadanía única bastarían para satisfacer las demandas de autonomía.

Esta posición teórica ofrece una garantía a la unidad del Estado y suministra, además, un marco global para mantener la equidad de trato entre sus miembros; no obstante, tampoco es del todo convincente, pues sería válida sobre el supuesto de un Estado-nación equitativo, en el que todos los grupos que lo componen gozaran de las mismas oportunidades para ejercer sus derechos. Sin embargo, la realidad nos indica que los Estados nacionales fueron resultado de la imposición de un pueblo sobre otros y guardan aún ese carácter (*vgr.* lengua oficial, concepciones jurídicas, instituciones nacionales, procedimientos de elección y gobierno, educación pública, religión, ritos y símbolos de convivencia, todo ello, el carácter de la nacionalidad dominante).

Me parece pertinente señalar que, en tales circunstancias, los derechos del ciudadano se confunden con los dictados por un pueblo sobre otros; pues el ejercicio de libertad de cada ciudadano tiene como condición elegir en el abanico de posibilidades de la cultura a la que pertenece, que, en los países multiculturales, puede diferir de la hegemónica. Comparto la insistencia del autor de *Los retos de la sociedad por venir*[9] cuando señala que, para garantizar tal derecho, es necesario, además de la vigencia de los derechos comunes a todo hombre en sociedad, el reconocimiento, en pie de igual-

[8] L. Villoro, *op. cit.*

[9] L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir,* México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

dad, de las culturas diferenciadas que permiten la realización de cada quien. Tal reconocimiento se basa en el derecho de los pueblos; no lo otorga el Estado, sino previo a su constitución y sólo puede ser convalidado por él.[10]

No es fácil dirimir entre una autonomía para decidir respecto de las formas de vida y la participación en la unidad del Estado; el reto es hacer justicia a ambas pretensiones. Al parecer no será la solución hacer la diferenciación de la ciudadanía, sino la acotación entre ciudadanía y nacionalidad dominante, pues una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en mismo Estado. Pero a la inversa, las culturas minoritarias, al aceptar el convenio político, en igualdad de condiciones, con la cultura dominante, se deben comprometer a considerar dentro de los derechos comunes a todo ciudadano los derechos individuales de la tradición occidental dominante consignados constitucionalmente en el Estado-nación. De aquí que se debieran desterrar algunas prácticas que no forman parte de la propia cultura y que son inaceptables para las otras culturas que conviven en el mismo Estado.

Articulación proporcional de la participación y la diferencia

Me parece idónea la propuesta de una *ciudadanía restringida*, pues no se requiere de la relativización del concepto de *ciudadanía* a grupos distintos, sino de su restricción a términos compatibles con todos los grupos. La noción de *ciudadanía restringida* se refiere a un marco común para la unión de pueblos diferentes; unión que se lleva a cabo al nivel del Estado, no de la nación que tiene su propia identidad histórica. Pero la común pertenencia a un Estado permite la trascendencia de las diferencias entre pueblos diversos, en una realidad social y política más amplia en la cual se establece un espacio de comunicación entre ellos, de donde puede surgir un lazo común más fuerte.

La consistencia de esta propuesta estriba en considerar que la noción de unidad tiene distinto fundamento en un Estado-nación homogéneo y en un Estado plural. En el primero, la solidaridad puede apelar a una ascendencia histórica común, y en un Estado multicultural es el resultado de un acto voluntario. Esto puede tener como consecuencia la idea de una nueva nación, de un nivel superior a las nacionalidades y etnias que la componen, basada en la solidaridad entre todas ellas. Sin embargo, la identidad de esa nación no podría dimanar de la posesión de una misma tradición ni de los

[10] L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas…*

mitos históricos de una nacionalidad dominante, sino de un proyecto libremente asumido por todos los pueblos que la componen; sería, asumiendo el planteamiento de Villoro, un fin proyectado y no una herencia recibida lo que daría unidad a las distintas culturas.

Entre los aspectos más importantes de la ciudadanía restringida es que debe incluir el derecho a la diferencia y el derecho a la pertenencia como fundamentales, pues ambos se implican mutuamente y son la condición necesaria para el ejercicio de los derechos individuales. Porque el reconocimiento al derecho a la pertenencia, a un *ethos* y a un *hábitat,* a una cultura, es inseparable del ejercicio de la libertad de pensamiento y de culto, ya que un agente moral no está libre para elegir su plan de vida sin las posibilidades de elección que le presenta la cultura a la que pertenece.

Esta noción de ciudadanía puede ilustrarse convenientemente mediante el discernimiento analógico de proporción equilibrada de los conceptos de *pertenencia* y de *participación*, que de por sí están llamados a entrecruzarse y complementarse, pero que también pueden producir un conflicto en los ámbitos social y político si no son adecuadamente conjugados;[11] ya que la pertenencia es una categoría que hace referencia a la propia identidad etnocultural como individuo y como grupo, lo que conlleva una disposición de lealtad profunda al grupo, así como a la asunción de obligaciones hacia el mismo. La pertenencia pone énfasis en la obligación del reconocimiento pleno de los derechos civiles. La participación, en cambio, es más bien una actitud sociopolítica que supone la aceptación y la integración consiguiente en una estructura institucional para el cumplimiento de las obligaciones cívicas y el ejercicio de los derechos ciudadanos. Por tanto, el énfasis lo pone en la obtención del ejercicio pleno de los derechos políticos.

Pertenencia y *participación* son, pues, conceptos complementarios, pero la pertenencia puede colapsar la participación cuando no es reconocida o satisfecha de modo suficiente; en tal caso, el individuo —y el grupo como tal— se centra en la conquista del reconocimiento y se desinteresa en la misma medida de la participación política institucional o estatal; y ello es así precisamente porque la percibe como una participación en condiciones de inferioridad inducidas por la situación de insuficiente reconocimiento de su grupo etnocultural de referencia, lo que significa que la lucha por el reconocimiento de su ser diferencial se hace prioritaria al ejercicio aparentemente normal de sus derechos democráticos en el ámbito estatal.

Es importante destacar que la diferenciación positiva se materializa a partir del reconocimiento de derechos especiales y sus consecuentes beneficios. Como subraya Arístides Obando, esto establece una proporcionalidad en el disfrute y garantía de los bienes sociales entre los diversos miembros de la sociedad, pero

[11] Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos,* México, Siglo XXI, 2005.

teniendo en cuenta sus contingencias particulares como sujetos de derechos y sujetos políticos. Se trata, entonces, de entender que la justicia no parte de categorías abstractas, sino del hombre concreto, situado en contextos históricos específicos y que son determinantes para su comprensión.[12]

Una noción de *ciudadanía restringida* puede ser una vía de solución a las tensiones entre pertenencia y participación respecto de una triple exigencia: *a)* iguales derechos fundamentales para todos los ciudadanos, lo que no descarta una política de integración de mínimos comunes irrenunciables; *b)* una política del reconocimiento, en pie de igualdad, de las culturas diferenciadas que permitan la realización de cada quien —derecho de los pueblos— que no son otorgados por el Estado, sino previos a su constitución y que sólo pueden ser convalidados por él, y *c)* condiciones mínimas de igualdad, pues como señala Amartya Sen,[13] la pobreza no es únicamente ausencia de recursos, sino, ante todo, ausencia de oportunidades, ausencia de derechos, ausencia de ciudadanía.

Así, la ciudadanía representa una dimensión política de la persona, muy importante para su comprensión en relación con derechos, obligaciones, pertenencia y participación en la construcción de las dinámicas sociales que comprometen el bien común, y determinan a la vez el espacio público con sus repercusiones en el espacio privado, como señala Arístides Obando. De aquí podemos comprender que el significado de la ciudadanía no es unívoco, pero tampoco es una categoría totalmente equívoca y abarcadora. Desde sus inicios esta categoría iguala a los individuos, en la medida que los define como jurídicamente iguales ante los demás, la ley y el Estado, sin importar sus contingencias particulares. Sin embargo, dicha consideración en relación con la ciudadanía resulta problemática en su parte sustancial en virtud de la existencia de derechos y obligaciones diferenciados propios de nuestras actuales democracias.[14] Beuchot lo precisa de la siguiente manera:

> Una hermenéutica analógica nos llevará a buscar la proporción, que es lo que significa en griego *analogía,* en la comprensión del hombre, para destacar su dignidad y sus necesidades, a la que deben responder los derechos humanos. Y nos ayudará a encontrar lo justo humano, ya que precisamente la proporción es el esquema y modelo de la justicia, y la justicia es exactamente lo que tratan de conseguir y de volver realidad los derechos humanos.[15]

---

[12] Arístides Obando, "Justicia política y ciudadanía materialmente diferenciada", en María Rosa Palazón y M. Beuchot, *Derecho (justicia legal y utopía,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

[13] Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad,* Madrid, Alianza, 2003.

[14] A. Obando, *op. cit.*

[15] M. Beuchot, *op. cit.*, p. 45.

Lo anterior significa que se tiene que orientar el tema de la justicia, del bien y de los derechos humanos al diálogo intercultural, al equilibrio de la participación y la diferencia; para velar por los límites mediante la *phrónesis,* que aplica la ley al caso específico, de lo universal a lo particular, para defender la diferencia del caso, individual e irrepetible, aunque para defender, también, de acuerdo con Beuchot, la igualdad de los derechos humanos con su decidida vocación por la universalidad.

El reto político-cultural del multiculturalismo

La discusión acerca del carácter de la ciudadanía conlleva, en el fondo, el debate acerca de la libertad y la diferencia; pues la libertad negativa define la capacidad de un individuo de actuar, hasta cierto punto, sin trabas, y frente al crecimiento del Estado, de disponer de un *fuero privado* protegido y resguardado de toda intervención pública. Por su parte, la libertad positiva es la capacidad de actuar de manera autónoma sin ser influido por la voluntad de los demás. Esta descripción, en sentido amplio, nos permite apreciar que la primera alude a la acción y la segunda a la voluntad: la primera conduce a los derechos civiles y la otra a lo político.

La inferencia que hipotéticamente podemos apuntar es que el multiculturalismo aporta una inflexión significativa, en el sentido de que históricamente la libertad negativa era una libertad individual, mientras que la libertad positiva era, en el fondo, la libertad de un sujeto colectivo, como puede ser el caso del derecho de un pueblo a la autodeterminación.[16] Comparto la idea de este punto de vista en el que en la perspectiva multiculturalista, la libertad positiva se vuelve la libertad de un sujeto individual, siempre y cuando se comprenda que éste ya no es un problema abstracto, sino el de la autodeterminación de un sujeto individual como miembro de un grupo. Pero se trata de un multiculturalismo entendido como una versión que respeta la pluralidad, que implica una visión del mundo que valora positivamente la diversidad, pero no es creador de diversidades; se trata de una interpretación de un fenómeno tan inevitable como positivo de la vida política democrática, pues constituye, pese a los problemas que plantea, un valor en sí mismo que alimenta y enriquece nuestras vidas y nuestra capacidad de experimentar, mejorar, intercambiar o modificar las propias convicciones, identidades y formas de convivencia social.[17]

En la perspectiva de la modernidad se trata de una autonomía personal y no ya de la expresión de una comunidad. Pero la nueva libertad po-

[16] D. Martuccelli, *op. cit.*

[17] J. Alejandro Salcedo, *Tradiciones democráticas en conflicto y multiculturalismo,* Estado de México, Universidad Nacional Autónoma de México-FES Acatlán, 2007.

sitiva expresada en la perspectiva multicultural es el resultado de una mezcla, aunque teóricamente inestable, entre la libertad negativa y la libertad de autodeterminación. El análisis político, entonces, debe llevarse a cabo considerando la situación social. En la concepción clásica de la libertad positiva, el individuo debe concebirse como miembro de una totalidad política, y las diferencias individuales deben traducirse en un lenguaje universal. En la perspectiva multicultural, el yo privado y las voces minoritarias "suponen encarnar al verdadero sujeto de la política: el de la autenticidad".[18]

Esto significa que, a la primacía de la *voluntad general*, como esencia de lo político, le sigue la primacía de la política de la autenticidad; ya que, efectivamente, la distancia de lo objetivo y lo subjetivo estriba en que el *yo* ya no puede identificarse con una *voluntad general* y tampoco puede afirmarse públicamente excepto por medio de la ostentación de su autenticidad. Como caso ilustrativo de esta reflexión, puede mencionarse que el incremento de un deseo individual de dignidad, bajo la forma de deseo de reconocimiento público de una diferencia individual, muestra los límites de la libertad negativa y de la libertad positiva clásica, donde ya no puedo afirmarme más como ciudadano en general, como hombre abstracto.

Presupuestos ético-políticos desde la perspectiva analógica

De acuerdo con la visión de la hermenéutica analógica, la vida ética es, asimismo, forma de vinculación interhumana y de proyección a la *universalidad.* Es preciso reconocer la condición individual y a la vez política y social desde la ética; de igual manera, es urgente recuperar una concepción ético-política que asuma la integración analógica de lo particular y lo universal; que supere prudencialmente la escisión de estos dos polos, complementarios en esencia; que logre conciliar libertad e igualdad, libertad y justicia, pues una y otra se han sacrificado recíprocamente en la historia. "No hay genuino acto ético que sea pura subjetividad o pura universalidad, que no resulte de ese milagroso punto de confluencia entre lo individual y lo social, en el sentido más amplio y profundo en que éstos se entienden".[19]

Una visión analógica es conciencia de la finitud y, por lo mismo, de una filosofía de lo infinito. Como señala Beuchot en *Los márgenes de la interpretación*,[20] el infinito es potencial; el infinito actual no podría existir.

[18] D. Martuccelli, *op. cit.,* p. 131.

[19] Juliana González, "Valores éticos y valores humanos. En torno a la ontología del valor", en J. González y Josu Landa, *Los valores humanos en México,* México, Siglo XXI-Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

[20] M. Beuchot, *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica,* México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Lo actual es lo finito, no lo infinito para el conocimiento del hombre; pues si hubiera infinito actual, sólo podría conocerlo como potencial, por la finitud de su conocimiento; este ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre todo de la comunidad, en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. Así, es patente la necesidad de reconocer la existencia de una doble modalidad: una auténtica y otra inauténtica, de ser *sujeto* o individuo y, a la vez, comunicarse e integrarse a la comunidad. Las formas inauténticas logran lo uno a costa de lo otro: la individualidad se afirma contra los otros y contra la comunidad. Lo social, por su parte, se configura dentro de una colectividad uniforme, impersonal, masiva; llegando, incluso, en los totalitarismos, a arrasar con las libertades individuales. De esta manera, predomina la estructura *egoísmo* contra *altruismo* como forma, en apariencia, inevitable de la dinámica individuo-comunidad; pero lo importante es que ambas son formas fallidas de lo que pretenden ser. La autenticidad sólo se logra en la afirmación simultánea de lo individual y lo social, de la libertad y la solidaridad. El proceso de individuación, de creación de la persona moral, implica la creación de vínculos genuinos desde los cuales surgen los valores sociales.

Beuchot advierte la necesidad de la formación en la virtud cívica, como la de un modelo republicano, pues esa virtud tiene que arraigar en el ser humano más profundamente de lo que postula el liberalismo; se tiene que educar a los ciudadanos para que la adquieran, para comprometerse en una acción común. Es como la formación en la crítica, pero propiciando algo intermedio, no sólo en cuanto a las comunidades de origen; pues, además, al espíritu de libertad hay que añadir el de comprensión, respeto y tolerancia, puesto que lo primero ayudará a la unidad nacional y lo segundo al respeto por la multiculturalidad. No obstante, los desafíos que esto implica, la noción de virtud cívica se ha mostrado provechosa y ha sido rescatada por la discusión filosófico-política actual. [21]

Esta línea de pensamiento beuchotiano que plantea la necesidad de la aplicación de la analogía o proporción es animada por la prudencia y la justicia, entre otras virtudes.

> El mismo modelo de pluralismo cultural o de interculturalidad, según la tradición política republicana, implica un equilibrio proporcional en la representación de las diferentes culturas que componen la democracia cultural. Es un ejercicio de equilibrio proporcional o analogía al determinar, al menos

[21] M. Beuchot, *Republicanismo, hermenéutica y virtud,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

> *grosso modo*, la proporción que toca a las sociedades mayores y a las menores o minorías, para que todas queden bien representadas.[22]

Una verdadera transformación ética, pues, no es el cambio del *egoísmo* al *altruismo* ni viceversa; se trata de un cambio que implica la mutación de una estructura excluyente que contrapone *ego* y *alter*, individualidad y comunidad, libertad e igualdad a otra estructura de *implicación dialéctica,* en términos de Juliana González, o de una vía *analógica y dialógica,* en términos de Beuchot, que se cifra en la conjunción o mediación *fonética* entre lo particular y lo universal. Pues, en tanto *humanos*, los valores están en su historia y, en tanto históricos, son cambiantes, creados y recreados por el hombre; efectivamente, la creatividad es inherente al valor, pues éste es obra de la libertad. Los valores humanos no son inmutables, pero tampoco son cancelables. Como apunta Juliana González, todo valor tiende a la universalidad y a la eternidad: busca valer para todos y para siempre; pero esa eternidad es cambiante. De aquí que los valores han de ser permanentemente recreados por los individuos y por los pueblos; éticamente, cada momento de la vida es único y libre, lo que conlleva siempre la deliberación y la opción valorativa y, por ende, el riesgo.

> Históricamente, cada tiempo, cada situación es única y libre; cada momento histórico tiene que hacer experiencia propia del mundo del valor, desde lo inédito del presente; tiene que crear y recrear los valores, particularmente los valores humanos. Y aun cuando los recobre del pasado, han de ser su propia creación. Cada tiempo presente los tiene que hacer "suyos", como si los "inventara" totalmente; ellos tienen que nacer de nuevo desde su propio deseo creador.[23]

Esto significa que la evidente crisis contemporánea de los valores humanos no se trasciende con la pretensión de crear una nueva tabla axiológica; se resuelve tras una memoria viva de aquellos valores que, desde la autenticidad misma del presente, se asumen en su vigencia universal y su pervivencia, y no sin introducir en el proceso humanizador los nuevos aportes que la conciencia actual puede ofrecer. Pues el presente ha de realizar su propio esfuerzo axiológico para dar actualidad y vida al universo del valor, lo que es posible sólo si los valores tienen sentido para el aquí y el ahora, si ellos hablan el lenguaje del presente, si forman parte del contexto vital de éste y si responden a sus propias expectativas y necesidades. Sólo es posible si la valoración actual es signo de una reavivación de las potencias

[22] *Idem.*
[23] J. González, *op. cit.*

creadoras, del deseo humanizador de la naturaleza humana; si se realiza el encuentro del hombre consigo mismo, con su propia aspiración, al cumplimiento de la condición humana, con el impulso radical que nace de la alternativa creadora de la libertad en la búsqueda de la armonía social, como subraya Juliana González.

Reflexión final

El conjunto de problemas señalados nos plantea la necesidad de revisar el papel que los diferentes ámbitos de la esfera pública están llamados a jugar como terrenos de expresión de la diferencia en nuevas articulaciones entre cultura, política e instituciones, así como el papel de esta últimas y el de las organizaciones en la regulación del conflicto entre los grupos, así como en la construcción de mecanismos de mediación. En otros términos, las realidades que hoy enfrentamos nos conducen a explorar la necesidad de que, junto al pluralismo cultural y a la diversidad social, se afirme la importancia de un pluralismo institucional y político para garantizar los espacios institucionales de construcción de consensos. Desde esta perspectiva, las instituciones resultan fundamentales, porque son las que pueden cultivar normas compartidas y moldear las interacciones para la elaboración de acuerdos.

La visión multiculturalista, más allá de la individualización moderna, expresa la exigencia del crecimiento de la diferencia en el dominio público; pues, como podrá percibirse, lo político se encuentra trastocado profundamente, debido a que ya no se trata únicamente de defender al individuo contra las amenazas de tipo social, económico o ideológico. Hay un principio regulativo en el ámbito democrático que consiste en la afirmación pública de las diferencias; es decir, de autodeterminarse individualmente y asegurar la coexistencia de la mayor diversidad posible.

Un pluralismo que pone en ejercicio la analogía para decidir entre dos esquemas rivales de valores con un juicio prudencial ve lo particular en lo universal y lo universal en lo particular; es decir, lo universal concreto. Es capaz de asignar acertadamente prioridad a ciertos valores, porque también jerarquiza las necesidades con relación al aquí y ahora, lo cual es obra de la prudencia. Se plantea de esta manera para que se efectúe una distribución de bienes y recursos de manera proporcional sobre todo entre los más necesitados, que son los analogados principales para la justicia distributiva, los cuales son primeros en la jerarquía de las necesidades sociales. Para Beuchot se trata de un universalismo situado, pero que rescata lo común entre los hombres: "y que nosotros vemos o hemos querido ver, de manera prioritaria, no sólo en la razón sino también en la amistad solidaria, que mueve,

por obra de la prudencia o *frónesis*, a buscar no sólo el bien propio, sino el bien común, el de la comunidad que somos todos".[24]

Considero que los espacios públicos del debate democrático no deben estar subsumidos a intereses de grupos o las fuerzas del mercado; deben ser inclusivos culturalmente, socialmente diversos y estar atentos a las agendas que incluyan los problemas de la justicia social. Las políticas públicas, por medio de las que se busca responder a tales problemas, deben surgir de la sociedad civil, deben ser fruto de la deliberación pública y de la participación plural de los actores sociales en su diversidad.

[24] M. Beuchot, "Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia", en Samuel Arriarán y M. Beuchot, *Filosofía, neobarroco y derechos humanos,* México, Siglo XXI, 2005.

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y EL PROBLEMA DE LA MULTICULTURALIDAD POR LA INMIGRACIÓN

Diana Alcalá Mendizábal*

Resumen En distintos países ha habido desde hace muchos años inmigración, lo que ha ocasionado distintos problemas sociales como la xenofobia, la discriminación, el desempleo, entre otros. Las grandes diferencias culturales provocan conflictos sociales y fuertes tensiones, lo que acarrea infelicidad. En España se han implementado distintas formas de educación a los niños que conviven en las escuelas y que provienen de distintos contextos; para remediar de alguna manera la situación, se ha recurrido al aprendizaje cooperativo, el cual propone la mediación como lo hace la hermenéutica analógica, ya que por medio de ésta se respetan las diferencias y prevalece la semejanza de reconocerse como miembro de la misma especie, la humana; con esto se guarda el equilibrio interpretativo por medio del diálogo escolar.

Abstract In different countries there has been immigration for many years, which has caused different social problems such as xenophobia, discrimination, unemployment, among others. The great cultural differences cause social conflicts and strong tensions, which leads to unhappiness. In Spain, different forms of education have been implemented for children who live in schools and who come from different contexts, to somehow remedy the situation, cooperative learning has been used. Which proposes mediation as does analogue hermeneutics, since through it differences are respected and similarity prevails: being human; This keeps the interpretative balance through school dialogue.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Hermenéutica analógica, diálogo, inmigración, mediación, xenofobia

Keywords
Analogue hermeneutics, dialogue, migration, mediation, xenophobia

El fenómeno de la inmigración ha sido una problemática social, política, económica y cultural que ha estado presente a lo largo de la historia en diversos países del mundo que se encuentran geográficamente en puntos estratégicos, los cuales son puente de conexión entre países y continentes. Éste es el caso de España, país que conecta el continente africano con Europa, posición que ha propiciado el mayor aumento en las tasas de inmigración de los últimos años, a tal grado que se ha podido comprobar que la población de otros países en España es mayor que los ciudadanos nativos.

> Como es sabido, España ha sido un país tradicionalmente emigrante, las principales olas de emigración se produjeron durante tres periodos del siglo pasado: en primer lugar, la emigración, fundamentalmente hacia América Latina ocurrida hasta la Primera Guerra Mundial [1914-1918], la segunda ola originada por la guerra civil [1936-1939], y por último la tercera ola producida por el éxodo hacia Europa de los años cincuenta y sesenta del siglo xx. Sin embargo, en la última década se ha invertido drásticamente esta tendencia y nos hemos convertido en uno de los principales polos de atracción de la inmigración en el mundo. Esto es, y según datos del Instituto Nacional de Estadística, hemos pasado del medio millón de extranjeros residentes en España en 1995 [de los que menos de un 40% eran inmigrantes], a más de cinco millones y medio [de los que casi el 70% son inmigrantes], esto es, el umbral de acogida ha alcanzado un 12 % del total de la población en 2009. Lo que significa que en este periodo la población inmigrante residente en España ha crecido más de un 10 %.[1]

Ante tal situación, España ha tenido que reflexionar en su reglamentación y sus políticas de inmigración, lo que ha llevado a la aprobación de nuevas leyes en los últimos años; específicamente, se han fundamentado cuatro leyes y varios complejos procesos de regularización con el objetivo de

[1] Enrique Conejero Paz, "La política de inmigración en España", *3c Ciencia* [en línea], Área de Innovación y Desarrollo, Alicante, 2012, p. 3, https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4817961.pdf

intentar mitigar el problema y adoptar alguna política pública idónea. Esto ha dado como resultado la implementación de medidas de control, como el cierre de fronteras y los procedimientos de devolución y expulsión, ya que a España se le ha considerado un país guardián de fronteras de la Unión Europea. Mientras que en el interior del país se han establecido políticas de inclusión de los individuos provenientes de países de todos los continentes a fin de mejorar la integración de la comunidad.

Han acontecido sucesos xenofóbicos y exigencias de los inmigrantes al gobierno español para reclamar la regularización de su situación. Dichos acontecimientos han sido informados a la población española, lo que ha generado mayores conflictos en todos sentidos, principalmente económico, político y cultural. Algunos de ellos son: desempleo, injusticias de distribución igualitaria, pobreza, crisis económica, discriminación, xenofobia, racismo, exclusión, distinción, diferencia de sueldos, intolerancia, agresiones físicas, asesinatos, choques culturales, problemas lingüísticos, entre otros.

En España, especialmente, existe la xenofobia a los inmigrantes latinoamericanos, gitanos y africanos, lo que nos lleva a reflexionar respecto de la erradicación de estos problemas sociales y el replanteamiento de posibles estrategias que aminoren la situación de desigualdad que viven los inmigrantes en general; pero, particularmente, observando el caso de España, para generar una mayor tolerancia, respeto, justicia social, amor, empatía y diversidad entre la población. En otras palabras, surge la compleja cuestión: ¿cómo generar una política mediadora ante un panorama tan diverso, distinto y caótico?

En este sentido, las dimensiones que propone Monar de los objetivos, contenidos y tareas propias de las políticas de inmigración son las siguientes:

- Prevención. Influir sobre los flujos migratorios en los países emisores.
- Admisión. Definir las diferentes categorías de inmigrantes, los principios que rigen su admisión, los objetivos relativos al número de inmigrantes a admitir, y los criterios para su selección.
- Control. Gestionar los flujos migratorios de acuerdo con las directrices establecidas por la política de admisión.
- Integración. Crear las condiciones positivas económicas, sociales y culturales para la integración de los inmigrantes legalmente admitidos.[2]

Se han realizado varios procesos de regularización en España. Por ejemplo, en 1985 se presentaron 43 815 solicitudes y se resolvieron 38 181; en 1991 se presentaron 128 068 y se resolvieron 109 135. De 1993 a 1999 se otorgaron permisos de residencia y trabajo a 40 000 trabajadores inmigran-

[2] *Ibidem*, p. 13.

tes. De 1999 a 2004 hubo cambios legislativos en la política migratoria, dándole mayor apoyo a los derechos humanos.

> Con el cambio de gobierno en las elecciones generales de marzo de 2004, y si nos atenemos a las propuestas electorales del PSOE, daba la impresión de que podría producirse un giro radical en la política de inmigración. Pero la realidad fue otra, se mantuvo el marco legal anterior en su primer mandato [2004-2008]. El gobierno se proponía como objetivos fundamentales: gestionar los flujos migratorios ordenadamente de tal forma que todas las personas que quisieran venir a nuestro país pudieran hacerlo de acuerdo a las necesidades de nuestro mercado de trabajo, potenciar las políticas de cooperación con los países emisores y desarrollar la dimensión de integración de la inmigración.[3]

En cuanto a políticas externas, continúa la lucha contra la inmigración,[4] para lo que el gobierno español, durante años, ha implementado distintas estrategias a fin de limitar el flujo de extranjeros, puesto que es un asunto prioritario nacional. Por ejemplo, ha aumentado el control en las fronteras, con el Sistema Intensivo de Vigilancia Exterior (SIVE) en Estrecho y Canarias y con las vallas fronterizas en Ceuta y Melilla; incluso, se ha tratado de combatir el tráfico de personas.

> Se crea el Fondo de Apoyo a la Acogida e integración de Inmigrantes y el Refuerzo Educativo y el Foro para la Integración Social de los Inmigrantes, órgano colegiado de consulta, información y asesoramiento dependiente de la Dirección General de Integración de Inmigrantes, que cuenta con una Comisión Permanente y varias Comisiones de Trabajo. Dentro de la Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración también se encuentran otros órganos colegiados como el Consejo Superior de Política de Inmigración, el

[3] *Ibidem*, p. 17.

[4] "Las cifras de 2018 [65 mil llegados por mar o a través de Ceuta y Melilla] son las mayores en la historia contemporánea de España, muy superiores a las que causaron el anterior pico en el volumen de entrada irregular en 2005 y 2006 [llegadas a Canarias y a Ceuta y Melilla]. En términos europeos, esta llegada de 65 mil personas durante un año es una cifra pequeña cuando se compara con los flujos de entrada irregular en Grecia o Italia en años anteriores [2015 a 2017], pero eso no disminuye la alarma que provoca tanto en España como en la Unión Europea." *Vid.* Carmen González Enríquez, "Inmigración en España: una nueva fase de llegadas", *Real Instituto Elcano* [en línea], Madrid, p. 7, 5 marzo de 2019, http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/c9b30d67-43a5-4651-9749-2c097f9dd9a9/ARI28-2019GonzalezEnriquez-Inmigracion-Espana-nueva-fase-llegadas.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=c9b30d67-43a5-4651-9749-2c097f9dd9a9

> Observatorio Permanente de la Inmigración y la Comisión Interministerial de Extranjería.[5]

En cuanto a políticas internas, las comisiones y consejos creados para gestionar la problemática de inmigración se han apoyado en las políticas de refuerzo educativo con el propósito de enseñarles a las juventudes españolas y de inmigrantes valores como el respeto y la convivencia, para lograr erradicar los problemas internos de xenofobia y discriminación. La importancia de la educación radica, entre otras cosas, en asegurar el éxito profesional de los inmigrantes para garantizar su integración a la sociedad española y evitar la deserción que se da en la población de jóvenes estudiantes de las escuelas.

Gran cantidad de profesores de España, Francia y Reino Unido sufre por la falta de apoyo para enfrentar grupos diversos, étnicamente hablando, en las escuelas, por lo que la Organización para las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha generado programas de apoyo y estudios precisamente para abatir estos problemas de inclusión; uno de ellos se titula: *Migración, desplazamiento y educación: construyendo puentes, no barreras.* Este programa destaca los derechos de los niños migrantes y refugiados a una educación de calidad, ya que la UNESCO considera que la educación es la clave para lograr la inclusión y la cohesión social en grupos diversos. Asimismo, recomienda apoyar a los profesores para convertirse en agentes de cambio con estrategias didácticas, modelos de enseñanza, enfoques pedagógicos que promuevan la tolerancia y apertura a la multiculturalidad; también, adaptar los planes de estudio y los libros de texto a un contexto de diversidad cultural.

> Desde esta perspectiva resulta imprescindible reconocer la importancia de la educación como proceso que posibilita el derecho a la participación y el desarrollo integral. Efectivamente, es necesario adecuar el sistema educativo a la diversidad de procedencias culturales de los niños gestionando adecuadamente dicha complejidad y fomentando competencias interculturales entre el alumnado, las familias y los docentes. Desde esta perspectiva, impulsar el conocimiento y la comprensión de la diversidad cultural en el ámbito educativo permite mejorar los procesos de integración de los niños entre sí. [6]

[5] *Ibidem,* p. 18.

[6] Karen García-Yepes, "Procesos de integración social de inmigrantes en escuelas de Huelva, España: Diversidad cultural y retos educativos", *Alteridad. Revista de Educación,* vol. 12, núm. 2, 2017, p. 189. doi: http://dx.doi.org/10.17163/alt.v12n2.2017.05

La fundamentación ética es básica en la construcción de un nuevo concepto de educación multicultural. Ésta debe consolidarse a partir de la noción de justicia social, derechos y respeto a la diversidad. En tal sentido, esa nueva noción de educación —que relacionaremos con el aprendizaje cooperativo más adelante—, que debe responder a las nuevas problemáticas que han generado la movilidad social y el establecimiento de las comunidades de inmigrantes, debe propiciar la moderación, la mediación; en pocas palabras, un equilibrio que logre el trato justo entre las diversas personas que provienen de diversos contextos y culturas.

Esta nueva educación debe lograr la moderación por medio del diálogo entre los miembros de la comunidad escolar. Precisamente, la hermenéutica analógica[7] tiene la característica de promover la mediación y el equilibrio proporcional por medio del diálogo; es la propuesta metodológica idónea para interpretar al "otro" mesuradamente y lograr el respeto social; en este caso, entre la comunidad estudiantil, conformada por una diversidad cultural o multiculturalidad.

En las diversas comunidades de inmigrantes que llegan a vivir a España y otros países de Europa existen profundas diferencias culturales, sociales, económicas, políticas y demás. Pero también hay que reconocer que hay algo único que los caracteriza a todos: son seres humanos; lo cual hace que prevalezca la analogía y predomine la diferencia racial, pero también hay semejanza; por eso en la interpretación de las comunidades de individuos inmigrantes es posible aplicar la hermenéutica analógica, que es una interpretación mediadora y proporcional.

"Queda claro que la interculturalidad en la práctica educativa puede entenderse como un proceso de diálogo en torno a la diferencia entendida como diversidad social y cultural, pero en ningún caso como desigualdad. Es lograda al compartir el *ethos* y los puntos de vista del otro al interactuar entre sí".[8] Se trata, entonces, no sólo de consolidar mejores programas académicos basados en la diversidad étnica en las escuelas para mejorar el rendimiento académico; también de integrar a los inmigrantes y mejorar la comunicación y el diálogo entre ellos. Lograr lo anterior posibilita la integración de los jóvenes en sectores productivos cuando éstos sean adultos, lo que les llevará a una mejor calidad de vida y mejores oportunidades de empleo.

[7] La Hermenéutica analógica fue desarrollada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot y ha podido aplicarse en distintos contextos en los que se requiere de una moderación de sentido, donde hay polisemia en la interpretación. En este caso, es totalmente coherente en el contexto de la multiculturalidad.

[8] María Teresa Aguado, "La educación intercultural: Conceptos, paradigmas, realizaciones", *Lecturas de pedagogía diferencial*, Madrid, Dykinson, 1991, pp. 89-104.

Por tanto, la educación multicultural debería ser completamente inclusiva; que no permita observar las diferencias entre los inmigrantes como desigualdades irreconciliables; que, por medio de la analogía, se pueda reconocer la semejanza entre los individuos por el simple hecho de pertenecer a la misma especie y que este equilibrio entre semejanzas y diferencias sostenga la posibilidad del logro de la justicia social y el respeto entre todos.

La idea de la introducción de la hermenéutica analógica en este ámbito es la de integrar y equilibrar lo separado, conflictivo y desequilibrado por medio del diálogo respetuoso. Finalmente, todos los inmigrantes y nacionales viven problemas que les atañen a todos, que les son semejantes y que tienen que resolver individuos diferentes. Concretamente, se trata de consolidar una ética analógica, la cual promueva la convivencia sana de los estudiantes inmigrantes, integrada en valores y virtudes como la tolerancia, la equidad, el respeto, la generosidad y la prudencia. De igual manera, lograr la comprensión del "otro" y la "autorreflexión" para generar alumnos más conscientes de sí mismos y compasivos con sus compañeros provenientes de otra cultura, lo que llevaría al verdadero aprendizaje y a la preservación de la propia identidad cultural.

El sistema educativo español ha cambiado y se ha adaptado a esta problemática multicultural, a tal grado que ha intentado en los últimos años no resaltar la diferencia, sino la igualdad de los derechos humanos. "Aquí las diferencias individuales son entendidas como un valor positivo, donde todos aprenden de todos".[9] En este sentido, la escuela es entendida como una comunidad que aprende y se apoya. De esta manera, las escuelas han establecido algunas medidas, tal es el caso de aulas de atención lingüística, actuaciones de compensación educativa, tutores, integración de padres de alumnos inmigrantes, creación de asociaciones juveniles y talleres. Aunque ha sido una tarea sumamente compleja, porque en la práctica continúan los problemas de racismo e inadaptación social. A pesar de la situación, se han creado actividades dinámicas de colaboración, como *Charlando juntos*, *Bienvenido a nuestro centro*, *Alumno-tutor*, *Un nuevo país entre nosotros, Historias de familias*, *Las culturas del mundo*, *Fiesta de la interculturalidad*, entre otras.

> El Real Decreto 108/2014, de 4 de Julio, del Consell, por el que se establece el currículo y desarrolla la ordenación general de la Educación Primaria en la *Comunitat* Valenciana (DOGV, 2014), se especifica lo siguiente: Las metodologías didácticas innovadoras que incluyan el aprendizaje cooperativo, los

[9] Natalia Pliego Prenda, "Alumnos inmigrantes en España: una realidad creciente", *Hekademos. Revista Educativa Digital* [en línea], año IV, núm. 8, España, Universidad de la Rioja, 2011, https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3746895.pdf

> proyectos interdisciplinares, el uso de las tecnologías de la información y la comunicación, y, en términos generales, cualquier otra metodología propia de una educación inclusiva, contribuirán a una mayor motivación del alumnado, a un mayor grado de adquisición de las competencias y del logro de los objetivos de la etapa por parte de éste, y consecuentemente, a una mejora de sus resultados.[10]

Desde 2014 el gobierno español impulsó la implementación de estrategias didácticas innovadoras que involucran a todos los alumnos en la consolidación de un proyecto que requiera la colaboración de todos, el cual promueva que el trabajo académico lo lleven a cabo todos los individuos de una clase —acción fundamental que permite la participación de cada uno— borrando la diferencia racial y la discriminación. Por ejemplo, una estrategia es el aprendizaje cooperativo en la educación inclusiva, donde se permite atender a la diversidad del alumnado.

La educación y la estrategia pedagógica adecuada

En el aprendizaje cooperativo se subraya la importancia del contexto social, tal como lo propone la hermenéutica analógica: "para el aprendizaje cooperativo, al igual que para la pedagogía crítica, la fuente fundamental para la selección de los contenidos es la propia realidad social en estrecho vínculo con la comunidad donde se encuentra ubicada la escuela".[11] "Es una metodología activa donde el sujeto es el agente de la educación".[12] En este sentido, son los propios alumnos los que investigan y crean su propio aprendizaje accediendo al conocimiento, asumiendo su propia responsabilidad.

En este tipo de contextos educativos, donde predominan los problemas raciales y de xenofobia, es sumamente importante organizar la enseñanza con estrategias y métodos pedagógicos que permitan llegar a un equilibrio o una mediación entre las relaciones de los estudiantes, por un lado, y entre los profesores y los alumnos, por el otro. Por ello, se vuelve necesario distinguir las estrategias pedagógicas que pueden funcionar para diluir la diferencia y problemática racial; entre éstas se pueden señalar la estrategia cooperativa y la colaborativa, ya que ambas suelen utilizarse indistintamente y, en realidad, sí existe una diferencia fundamental.

[10] Elena Rodrigo Teruel, "Educación inclusiva y aprendizaje cooperativo ¿favorece el aprendizaje cooperativo la inclusión?", *Revista de Investigación en Psicología Social,* vol. 4, núm. 1, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Argentina, 2016, pp. 33-50.

[11] *Ibidem*, p. 4.

[12] *Idem.*

En la estrategia cooperativa el control del aprendizaje está en manos del profesor, mientras que en la colaborativa la responsabilidad del aprendizaje recae en el estudiante. Si introducimos la interpretación mediadora de la hermenéutica analógica en el ámbito pedagógico-educativo, se puede subrayar la necesidad del equilibrio interpretativo; esto significa evitar caer en los extremos de ambas estrategias pedagógicas: ni en una se debe asignar toda la responsabilidad del aprendizaje al profesor ni en la otra al alumno. Una posición mediadora se apoyaría en darle a las dos cierta autonomía y libertad en sus acciones que lo encaminen al aprendizaje; asimismo, cierto control o guía del aprendizaje regulado, para que se logre lo esperado en el ámbito educativo: la realización del aprendizaje.

Si esto lo aplicamos al contexto de la educación en países con grandes problemas de desigualdad social, xenofobia e injusticias sociales y educativas, la implementación de estrategias pedagógicas como las mencionadas resultan de vital importancia para la integración de alumnos en contextos con diversidad cultural, ya que éstas podrían otorgarle participación, presencia, seguridad y respeto a los alumnos que provienen de otros países, que son fuertemente discriminados por su condición distinta.

Dichas estrategias pedagógicas surgen en un contexto educativo tejido por la teoría constructivista, en la cual los conocimientos se construyen y se aprenden a partir de las relaciones significativas que se dan entre las nuevas informaciones y los conocimientos previos. De esta manera, el conocimiento se genera a partir de la participación activa del estudiante y por las interacciones con sus compañeros, en un contexto dinámico de convivencia social.

Si a los alumnos provenientes de otros países se les otorga un rol activo, en el que construyen su aprendizaje a partir de lo previo y lo que logran investigar en su participación activa, entonces generarán conocimiento que intercambiarán con los otros, lo que les dará la experiencia de intercambio y de relaciones con el otro, necesarias para lograr la integración social y el respeto.

El aprendizaje colaborativo requiere del trabajo en grupos. Esto posibilita la oportunidad de participación del alumno en comparación con el resto, quien, al interactuar con los compañeros de equipo, podrá convivir y vivenciar la experiencia de abrirse a la relación social. Generalmente, la convivencia logra borrar la diferencia cultural para exaltar la semejanza humana de pertenencia a la especie y la coincidencia de tener las mismas capacidades de racionalidad, el compartir las emociones y sentimientos que pueden surgir en el vínculo social, que la hermenéutica analógica denomina *diálogo*. En éste se pueden exponer los distintos puntos de vista para llegar a un consenso de colaboración, el cual, finalmente, involucra a los estudiantes del grupo.

El aprendizaje cooperativo es justamente el espacio abierto de tolerancia al otro donde hay convivencia y donde los alumnos acceden al conocimiento interactuando entre ellos. No debemos olvidar que la cooperación es una acción netamente humana que ha permitido la evolución humana, es la actividad en la cual se ha desarrollado el ser humano cuando efectivamente se trabaja con el otro. Rescatando el gran potencial efectivo, la cooperación se lleva hasta el ámbito educativo para educar a individuos con contextos sumamente distintos y lograr su integración positiva en un terreno complejo y distinto.

La educación tradicional en las escuelas ha llevado a los alumnos a ser bastante individualistas, postura que anula la comunicación y la integración de los alumnos que provienen de contextos distintos; por ello, en este caso se rescata el potencial efectivo de la cooperación para erradicar las posturas antiguas individuales y abrir la posibilidad de que los alumnos piensen en el otro, no nada más en sí mismos y que aprendan a escuchar al otro, a interactuar y a cooperar con su compañero de clase.

El aprendizaje cooperativo promueve, entonces, la interacción social. Si este método pedagógico se aplica a los alumnos desde edades muy tempranas, se podrá realmente enseñarles la convivencia sana con los compañeros no importando si provienen de distintos países. Dicho método los lleva no sólo a aprender más conocimientos de las asignaturas, los posibilita a aprender valores y virtudes que únicamente se pueden realizar cuando se practican en la interacción con los otros; ya que, indiscutiblemente, mejora la motivación por aprender, el gusto y el placer por asistir a la escuela y la diversión que les puede causar relacionarse con los compañeros de manera sana y respetuosa.

Cuando cada uno piensa en sí mismo y nada más, no hay interacción, y eso, desafortunadamente, es terreno fértil para que surja el desprecio por los demás; es decir, para quien no es como uno. En consecuencia, surgen otros problemas, como la xenofobia y discriminación. Un alumno respetado, escuchado y tomado en cuenta es un alumno contento y, por lo tanto, asistirá feliz a su clase; incluso, le causará más curiosidad conocer las otras culturas que no comprende y se entusiasmará por seguir interactuando con sus compañeros provenientes de otros países; así, estará más abierto al aprendizaje y al diálogo. Este tipo de aprendizaje cooperativo es en efecto mayormente significativo que el otorgado por la enseñanza tradicional, ya que están involucrados, también, los sentimientos, las emociones, los estados de ánimo y aspectos psicológicos que forman parte del individuo y que, por supuesto, deberían considerarse.

Al tomarse en cuenta los aspectos emocionales, las relaciones sociales mejoran indudablemente entre los grupos heterogéneos, con expectativas positivas, donde todos buscan integrarse en el objetivo de aprendizaje. A veces, si el profesor lo motiva y orienta, pueden generarse ambientes com-

petitivos al poner a varios equipos de un salón de clases a competir para lograr el mejor y más rápido resultado de algún experimento o aprendizaje. Eso genera entre los participantes del equipo un diálogo más sólido, ya que todos se unen al unísono para concentrarse y ganar u obtener el mejor resultado. Ahí se borran las diferencias sociales y hay una integración social muy cohesionada con una motivación real por aprender, ya que cada integrante del equipo se siente necesario para alcanzar la meta, por lo que adquieren una mayor responsabilidad por su propio aprendizaje y por el de los demás. Esto, definitivamente, sube el nivel de autoestima: los alumnos aprenden a interactuar con los demás, a comunicarse, a pedir ayuda y a darla, a negociar, aprenden estrategias para mejorar conflictos y las relaciones entre grupos heterogéneos mejoran considerablemente, sobre todo en la pluralidad étnica.

Dichas estrategias didácticas de aprendizaje cooperativo se están implementando en las escuelas de algunos países con las mismas problemáticas de diferencias culturales, como España, Estados Unidos, Gran Bretaña, Noruega, Suecia, Israel, Canadá y Australia, los cuales, aprovechan la capacidad humana de interactuar cooperativa y competitivamente a fin de mejorar las relaciones interpersonales e intergrupales en las instituciones educativas. Es mediante el aprendizaje de los alumnos desde edades tempranas que asimilan la existencia de diferentes personas por provenir de países distintos y que es prioritario ser amables y tolerantes con ellos; sobre todo, aprenden que ser diferente no es sinónimo de ser mejor o peor persona, que ser diferente significa no ser el mismo, pero, al mismo tiempo, comparten la misma esencia: ser humano.

El diálogo como elemento esencial de la hermenéutica analógica aplicada al multiculturalismo

La participación activa en un contexto de colaboración puede llevar a nuevos conocimientos a los estudiantes y no sólo eso, a la integración y superación de los conflictos de discriminación y xenofobia; ya que, al participar activamente, se desarrolla la confianza en ellos mismos, en el desarrollo de sus propios criterios y la capacidad de escuchar al otro por medio del diálogo. Esto los llevará a desarrollar virtudes como la generosidad y la prudencia, imprescindibles para respetar al otro y evitar la injusticia social.

"El multiculturalismo surgió como forma alternativa de lidiar con la diversidad cultural";[13] por lo tanto, éste se puede aplicar para reflexionar en

[13] Fabio Marín Romero, "Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica", *Perseitas*, vol. 6, núm. 2, Universidad Católica Luis Amigó, Colombia, 2018, pp. 275-301. doi.org/10.21501/23461780.3017

las complejas situaciones que surgen en contextos de discriminación, como en España, sin perder de vista que "el problema está centrado no sólo en lo simplemente individual, sino en el reconocimiento y preservación de las otras identidades".[14]

Precisamente, se trata de integrar a los jóvenes provenientes de otros países a su nuevo contexto sin perder su cultura originaria, su identidad, sus costumbres familiares. La analogía permite señalar las semejanzas y observar cómo las diferencias, al final, prevalecen, situación que lleva a la hermenéutica analógica a abogar por el reconocimiento de la diversidad cultural de grupos minoritarios, los cuales interactúan con los grupos mayoritarios en un encuentro que debe ser dialógico para que prevalezca el respeto.

> Así pues, el diálogo intercultural es posible en los centros educativos multiculturales y, por ende, en el aula, cuando nos apoyamos en la hermenéutica analógica, pues ésta permite respetar lo más posible las diferencias culturales, pero, a la vez, contribuye a establecer algo de universalidad en cuanto que permite criticar a la otra cultura en un marco de respeto por la diferencia, y procura la semejanza entre las culturas de manera que se evita el univocismo, que es incomunicación, como también lo es el equivocismo.[15]

La hermenéutica analógica puede abrir espacios de reflexión para llegar a la comprensión del diálogo multicultural en las aulas educativas como los escenarios idóneos para intentar insertar, de manera proporcionada, a los niños que han llegado de otros países a España. Todo esto, tejido bajo el concepto propuesto por Mauricio Beuchot en el contexto de la hermenéutica analógica denominado *pluralismo cultural analógico*, el cual propone, además, intentar evitar caer en los extremos interpretativos: en el univocismo cuando se quiere imponer la cultura de un país sobre los inmigrantes que vienen de distintas culturas o el equivocismo que conduce a la disolución de las variadas culturas. "A partir de la propuesta de la hermenéutica analógica se tratará de comprender y justificar lo más posible las diferencias, sobre todo frente a una cultura más débil, sin la imposición unívoca de la cultura más fuerte ni la permisión equívoca de cualquier elemento cultural sin crítica".[16]

Beuchot enfatiza el entender y comprender al otro siendo conscientes de lo distinto que es a uno mismo, respetando la diferencia mediante el diá-

[14] *Idem.*

[15] *Ibidem*, p. 295.

[16] Mauricio Beuchot, "La interculturalidad y la hermenéutica analógica", *Hermeneutica: Revista de Arte, Crítica y Filosofía,* núm. 13, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Santa Cruz, 2014, p. 1.

logo intercultural. Además, la hermenéutica analógica ayuda a "integrar la diferencia sin perder la identidad".[17]

Los valores en la educación multicultural

La educación multicultural estará, entonces, fundamentada en el aprendizaje de valores y virtudes, ya que sin éstos no hay posibilidad de lograr que los individuos distintos multiculturalmente hablando puedan comprender y dialogar con el otro. Respecto de los valores, son básicos, por ejemplo, el respeto, la tolerancia, la equidad, la honestidad, el compromiso, la empatía, entre otros. La generosidad y la prudencia refiriéndonos, a las virtudes, tienen una realización en comunidad, pues son los fundamentos éticos de una vida moral de convivencia sana; es decir, son el principio armónico de la alteridad, pues sin ellos prevalece el antivalor y el vicio, provocando la desarmonía social y el conflicto. Justamente, sin una educación multicultural basada en valores y virtudes hay xenofobia y discriminación racial en comunidades con inmigrantes.

De hecho, la propia multiculturalidad es un valor que debe estar implícito en toda educación ciudadana, así lo considera Jorge Vicente Arregui, cuando se cuestiona si la existencia de la pluralidad cultural es un problema social o, más bien, se le puede considerar un bien. Siguiendo a Walzer:

> Los estados europeos comienzan a ser conscientes tanto de su composición interna multicultural, como de su inserción en estructuras supranacionales no menos multiculturales. Pero su actitud ante el multiculturalismo varía muy considerablemente según se lo considere como un hecho o como un bien. Más en concreto: el ideal de neutralidad del liberalismo clásico tal como es formulado por ejemplo por Rawls se corresponde con la consideración de la multiplicidad existente de tradiciones culturales y de morales omnicomprensivas como un hecho; para ser exactos, como un *hecho inevitable*. No es casual que, para las versiones del *liberalismo 1*, el multiculturalismo aparezca sólo como un hecho, pues para caracterizarlo como un bien habrían de acudir a alguna de las morales comprensivas, a alguna concepción del bien humano, lo que, como es sabido, está excluido de una consideración de la justicia que se presenta a sí misma como política, y no como metafísica[18].

[17] *Ibidem*, p. 10.

[18] Jorge Vicente Arregui, "El valor del multiculturalismo en educación", *Revista Española de Pedagogía*, vol. 55, núm. 206, Universidad de La Rioja, Logroño, 1997, pp. 53–77. También disponible en www.jstor.org/stable/23764327

Por su parte, las versiones renovadas del liberalismo, el *liberalismo 2*, en terminología de Walzer, o —si se prefiere— las variantes moderadas del multiculturalismo, tienen como correlato la idea de que la existencia misma de una pluralidad de tradiciones culturales diversas es un bien en sí, para lo que conscientemente acuden a doctrinas sobre el bien humano, a interpretaciones de la naturaleza humana y de su plenitud, o sea, a morales omnicomprensivas; incluso cuando se es consciente, como en el caso de Taylor, de que no resulta fácil probar que la diversidad misma es en sí un valor.[19]

El Estado, lejos de mantenerse neutral de la multiplicidad de las culturas, puede hacerse cargo de ellas promoviéndolas, con un interés positivo en defenderlas y mantenerlas. En este sentido, la multiculturalidad se vuelve un valor de bien para la comunidad, ya que por medio de ella se promueve el respeto, la tolerancia y la prudencia entre los ciudadanos diferentes. La educación precisamente impulsará el valor de la multiculturalidad y todo lo que conlleva, a fin de lograr un entendimiento de los que son distintos, pero que viven y conviven en el mismo espacio geográfico.

> La consideración del pluralismo como un mero hecho inevitable parece conducir a un callejón sin salida; pero si se adopta una actitud distinta y se sostiene que el multiculturalismo de nuestras sociedades es en sí mismo un bien, las cosas discurren de diverso modo porque ya no se trata sólo de tolerar el hecho ineludible del multiculturalismo de nuestras sociedades, como un mal menor que no hay más remedio que soportar, sino de reconocerlo como un bien positivo.[20]

La educación debe ser sensible al multiculturalismo que promueva el aprendizaje de la ética, que consolide una enseñanza basada en valores y virtudes con el objetivo de consolidar la convivencia sana entre los individuos pertenecientes a las distintas culturas. Una educación que impulse la autocomprensión y la comprensión del otro, para que cada uno se sitúe en su realidad, se percate de sus habilidades, competencias e inclinaciones académicas; de tal manera que, al conocerse a sí mismo, desarrolle más valores y virtudes que pueda realizar en la vida cotidiana junto a sus congéneres en la vida moral; para que, real y efectivamente, comprenda al otro que es diferente y lo respete, aunque provenga de diferente cultura. "El fin de una educación multicultural no es simplemente adquirir competencia sobre otras culturas o ser capaces de manejarnos en ellas; es más bien comprenderlas,

[20] *Ibidem*, p. 61.

porque sólo al hacernos cargo de las otras podemos entender la nuestra, es decir, verla como una cultura."[21]

Consideraciones finales

El fenómeno de la inmigración en algunos países se ha incrementado de manera desmedida; esto ha generado fuertes problemas de xenofobia y discriminación en otros. Los países han tenido que implementar distintas políticas para frenar el flujo de inmigrantes y solucionar las dificultades internas que prevalecen entre la población originaria y los nuevos habitantes, con tal de evitar el choque multicultural.

No es suficiente con las políticas migratorias para saldar el problema de fondo, porque, aunque se frene el flujo de inmigrantes, los problemas de xenofobia y discriminación siguen existiendo entre las comunidades multiculturales que deben convivir en el país en cuestión. Por ello, se vuelve fundamental traer a colación el importante papel que tiene la educación en la resolución de los conflictos; esto es, enfatizar que la educación también debe cambiar y dejar de ser tradicional donde impera la diferencia de estatus entre el profesor como el poderoso y el alumno pasivo que sólo recibe órdenes. La educación tendría que basarse en una nueva estrategia didáctica como la que ofrece el aprendizaje cooperativo y consolidarse en una ética mediadora tejida por la hermenéutica analógica para promover en los jóvenes, provenientes de distintos países, la moderación, la mediación, la prudencia y la tolerancia necesaria para propiciar el diálogo y aminorar los conflictos sociales.

Es decir, la interpretación que se puede hacer del otro debe presentarse con una visión consciente de que el otro es diferente y, al mismo tiempo, semejante; es totalmente diferente en el sentido en que es totalmente otro, pero es, también, ser humano y como tal, merece consideración moral y respeto.

La implementación del aprendizaje cooperativo logra transmitirles esta nueva visión analógica a los pequeños para que puedan crecer con esta nueva forma de interpretar a su semejante; educarlos en valores y virtudes necesarias con el objetivo de lograr el cometido dialógico de la hermenéutica analógica, como la prudencia.

La analogía integra lo separado, lo conflictivo, lo que está polarizado y logra el equilibrio mediador.

[21] *Ibidem*, p. 62.

APROVECHAR LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y LA PEDAGOGÍA DE LO COTIDIANO PARA LA EDUCACIÓN MULTICULTURAL

Luis Eduardo Primero Rivas*

RESUMEN El texto que leerá recupera los trabajos publicados sobre el multiculturalismo desde el universo símbolo de la hermenéutica analógica, haciendo el recuento de sus tesis principales y actualizándolas de acuerdo con las construcciones presentes de la filosofía creada originalmente por Mauricio Beuchot Puente, y de otros aportes pensados desde el Sur. Estas reflexiones se asocian de manera especial a la práctica y los significados de la educación, por su importancia al crear una deontología analógica capaz de promover la conformación de un Estado multicultural efectivo y eficaz, en la promoción y respecto de las diversas culturas que puede albergar en su espacio geográfico.

ABSTRACT The text that will read recover the published works on multiculturalism from the universe symbol of analogical hermeneutics, retelling its main theses and updating them according to the present constructions of the philosophy originally created by Mauricio Beuchot Puente, and of other contributions thought of the South. These reflections are associated in a special way with the practice and meanings of education, because of their importance in creating an analogical deontology capable of promoting the conformation of an effective and effective multicultural State, in the promotion and respect of the diverse cultures that it can host in its geographical space.

* Universidad Pedagógica Nacional, México.

Palabras clave
Hermenéutica analógica, multiculturalismo, educación, poscolonialismo, deontología

Keywords
Analog hermeneutics, multiculturalism, education, post colonialism, deontology

Una historia por recordar

El presente artículo surge de una historia interesante que lo contextúa convenientemente. La referencia inicial de este devenir se encuentra en la ponencia *La hermenéutica analógica y la pedagogía de lo cotidiano en la educación multicultural*, presentada en el *Coloquio Nacional de Hermenéutica Analógica*, efectuado en la Universidad Autónoma de Sinaloa, en Culiacán, el 14 de mayo del 2004; comunicación luego publicada en el libro *Coloquio Nacional de hermenéutica analógica.*[1] Desde el año de la escritura inaugural hasta su actual reconsideración transcurrió una década y media y en este tiempo de ardua y productiva labor en el campo de la hermenéutica analógica, las tesis centrales expuestas en Culiacán comenzando el siglo XXI se mantienen, al tiempo que prosperan y fortalecen por el crecimiento intrínseco de la hermenéutica analógica y la pedagogía de lo cotidiano, consolidado como la *hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*.

Además de dicho enriquecimiento filosófico vinculante de dos corrientes de pensamiento activas actualmente, entrelazadas en una coincidencia de supuestos, principios y teorías filosóficas que las conjuga adecuada, armónica y dinámicamente, otros autores han desarrollado el aporte de la hermenéutica analógica a los estudios interculturales, creando un matiz y una sutileza mayor en la reflexión específica considerada en este volumen: la hermenéutica analógica aprovechada para pensar sobre la realidad intercultural.

A lo largo del capítulo usted encontrará las tesis de su primera versión consideradas en el contexto del crecimiento aducido, el cual las renueva tanto en sus construcciones filosóficas presentes, como en los aportes encontrados en autores que, aprovechando la filosofía creada inicialmente por Mauricio Beuchot Puente, ofrecen nuevas producciones favorables a dilucidar el asunto de lo intercultural con mayor rigor y precisión, en tanto expresan un pensamiento y una filosofía más completos, productivos y

[1] Víctor Hugo Aguilar y Juan Carlos Ayala Barrón (coords.), *Coloquio Nacional de hermenéutica analógica,* Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005, pp. 141-157.

útiles para una adecuada sensación, reflexión y actividad sobre la realidad intercultural.

Adicionalmente, destaquemos que el contexto de las reflexiones y estudios sobre la interculturalidad en lo que va de este siglo también abarca a diversos autores que, sin seguir la filosofía de la hermenéutica analógica, igual producen creando líneas de pensamiento sobre el asunto que nos compete en este libro y que, en algunos momentos, serán considerados y referidos por la riqueza y potencialidad de su pensamiento, vinculado a la filosofía poscolonial, la conceptuación surgida en el territorio cultural en el sur del planeta, como bien lo ha popularizado la obra de Boaventura de Sousa Santos.[2] Las autoras a recuperar con algunas referencias en el pensamiento poscolonial serán Patricia Medina Melgarejo y Catherine Walsh en *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir, re-vivir*.[3]

La actualización de las tesis concernientes permite:

Recuento de referencias

Las contribuciones realizadas por la hermenéutica analógica a los estudios sobre el multiculturalismo pueden ser identificadas en la bibliografía que presentamos en este capítulo, amén de la producida en este momento, y de ella nos interesa, especialmente, recuperar el aporte existente en el libro *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*,[4] en tanto concreta las aplicaciones del modelo originalmente concebido por Mauricio Beuchot al campo educativo. Aquí nos ocuparemos de examinar el tema

[2] Es bien conocida la obra y difusión de este autor de origen portugués que ha impulsado el concepto de *epistemologías del Sur*, el cual potencia muchas reflexiones útiles para conceptuar el saber generado desde el sur del planeta, por diversos y múltiples intelectuales destacados, que hoy conforman una amplia gama de productores de conocimiento, que en conjunto crean un movimiento cultural con claros matices políticos, como los expresados por el mismo Boaventura de Sousa Santos en la entrevista que el diario *La Jornada* publica el domingo 4 de agosto del 2019 con el título de "Si AMLO fracasa, América Latina quedará en la oscuridad: De Sousa", *Vid.* https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/08/04/si-amlo-fracasa-al-quedara-en-la-oscuridad-de-sousa-3876.html). La mención al matiz político del movimiento poscolonial es importante, pues se asocia tanto a la adopción de la pluriculturalidad explícitamente reconocida por algunos estados latinoamericanos (Bolivia, Ecuador, México), como a la necesidad de ubicar a la filosofía de Mauricio Beuchot como una de carácter poscolonial, como afirmo en el capítulo: "La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial", en el volumen *Señales y huellas de la hermenéutica analógica*, Napoleón Conde Gaxiola (comp.), México, Torres Asociados, 2019, pp. 55-70.

[3] Catherine Walsh, "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir, re-vivir", en Patricia Medina, *Educación intercultural en América Latina. Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas,* México, Universidad Pedagógica Nacional-Plaza y Valdés, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2009.

[4] M. Beuchot y Luis Eduardo Primero Rivas, *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano* México, Primero Editores, 2003.

del multiculturalismo y la educación, claramente vinculados a la interculturalidad; en tanto más que conceptuarla como un momento de desarrollo historiográfico surgido desde el multiculturalismo —como podría pensarse siguiendo una especie de historia de las ideas del tema—, acá la conceptúo como la realidad de nuestras realidades multinacionales y/o multiculturales, que debe ser considerada como sustancial desde su propia existencia, si nos inspiramos por una epistemología que tenga como principio filosófico primordial el *dar con la realidad*.[5]

Dicho de otra manera: la realidad cotidiana de nuestros estados —en especial, los situados al sur y por nuestro interés geográfico, en particular los ubicados en América Latina— reúne a diversas culturas surgidas desde los pueblos antiguos,[6] los originarios, los mestizos conformados con el coloniaje europeo y las nuevas mezclas urbanas de la globalización actual, que crean conjuntamente la diversidad cultural realmente existente, que debemos llamar operativamente *interculturalidad*.

El libro recién citado es un primer esfuerzo por sistematizar los aportes de la hermenéutica analógica a la educación,[7] y a un año de haberse publicado —primavera del 2003, esto según la primera versión y, no obstante, los demás volúmenes del proyecto—, sigue en pie en tal carácter, por lo cual recobramos sus aportes, cumpliendo las "tareas pendientes" allí marcadas con los avances ahora presentados.

Recobrar las menciones al multiculturalismo

La primera referencia al tema del multiculturalismo surge en la página 23, parágrafo 10, cuando, al retomar una frase de Mauricio Beuchot en su libro *Virtudes, valores y educación moral,*[8] planteamos una de las tareas pendientes allí referidas:

> Una tarea más consistirá en aplicar este instrumental hermenéutico a la pedagogía en forma de filosofía de la educación. En este momento se conjuntan la antropología, la filosofía de la cultura, la ética y la política, de modo que resulte un estudio sobre el pluralismo cultural que sea útil y bien dispuesto

[5] Esta manera de comprender el hacer del trabajo científico; es decir, la *epistemología*, la hemos sistematizado Mauricio Beuchot y yo con el nombre de *nueva epistemología*, y se trata de uno de los desarrollos mencionados en el devenir de este capítulo.

[6] Augusto Castro, *El desafío de un pensar diferente: pensamiento, sociedad y naturaleza*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2018, pp. 286, 327 y 333.

[7] La hermenéutica analógica está aquí entendida como un movimiento cultural y una racionalidad en construcción que, en su asociación con la pedagogía de lo cotidiano, ha producido la bibliografía que se presentará en las referencias.

[8] *Cfr.* M. Beuchot, Samuel Arriarán, *Virtudes, valores y educación moral. Contra el capitalismo neoliberal*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 1999.

> para orientar no solo la discusión sino incluso la aplicación de las nociones filosóficas al campo concreto del multiculturalismo, sobre todo en la pedagogía. Esto llevaría a abrir camino en el terreno de la filosofía de la educación. En este mismo orden, que perfila las tareas de la filosofía educativa: Es de importa crucial tener una filosofía de la educación y ésta ha de conseguirse a partir de la práctica concreta, como examen de las circunstancias.[9]

Esta tesis del "examen de las circunstancias" es el universal analógico[10] que perfila mejor a la hermenéutica analógica como *utens[11]* —instrumento metodológico, herramienta de interpretación— y el sentido filosófico que la ha llevado al estrecho parentesco con la *pedagogía de lo cotidiano*, en cuanto coinciden en buscar comprender lo real de las referencias —u *objetos*, dicho usando un término querido por el positivismo realmente existente—[12] estudiados en sus determinaciones —o sustancias— concretas y de ahí su *circunstancialidad*, su *concreción*.

Beuchot ubica el asunto de la reflexión y acción educativa en un contexto de predicación básica —la filosofía de la educación— y solicita una que sea *realista* en tanto recupere las diversas determinaciones de un acontecimiento, situación o realidad educativa considerada, en cuanto así está compuesta en su ser y es desde ahí que puede concebirse correcta, bondadosa y prudentemente.

En consecuencia, y siguiendo las líneas de construcción de la empresa educativa de la hermenéutica analógica, se requiere de una filosofía de la educación que, aplicada al multiculturalismo, como requiere nuestra época (que por fuerza y razón reconoce las diferencias entre las diversas culturas en convivencia), busca —o debe pretender— la mejor política para respetar la alteridad. Siguiendo la lógica expositiva adoptada, destaquemos que en el

[9] *Ibidem,* p. 91. El proyecto realizado con Mauricio Beuchot, en este asunto específico de la filosofía educativa, produjo el volumen *La filosofía de la educación en clave postcolonial,* Neuquén, Círculo Hermenéutico, 2015.

[10] Puede consultarse este relevante concepto en la bibliografía atingente a estas reflexiones: A. Bartra, M. Beuchot y S. Arriarán, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999, pp. 154, 155, 188 (donde aparece un contexto que permite analogar el universal analógico con la idea de Charles Sanders Peirce de "acuerdos racionales de largo plazo") y 196.

[11] En el *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Ítaca, 2000, p. 20, dice Beuchot: "La hermenéutica analógica, en cuanto *hermenéutica*, es *docens y utens*; doctrina y utensilio, instrumento" y, por tanto, es "a semejanza de la lógica, teoría y praxis".

[12] Ésta es una de las tesis centrales del libro fundador del proyecto de la nueva epistemología: M. Beuchot y L.E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México, Publicaciones Académicas CAPUB, 2012.

libro *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano* encontramos otro trazo a fin de recuperar lo dicho por Beuchot sobre el multiculturalismo, en cuanto leemos:

> La hermenéutica analógica también nos ayudará [en la interpretación del multiculturalismo] porque tiene una orientación seria y competente al momento de plantear el problema del pluralismo cultural, de modo que ayude a resolver el problema del multiculturalismo, esto es, que nos conduzca a la construcción de un Estado plural, el cual admita varias culturas sin cometer injusticias a ninguna de ellas. Y que, de esta forma, la educación recoja de manera equitativa o proporcional (analógica) las diferencias dentro de un margen de semejanzas; de eso se trata en la analogía, y en esa línea debe andar una hermenéutica analógica, sobre todo planteada para la educación, ya que ésta consiste en la transmisión y la recepción de la cultura, a veces híbrida e integral, completa. Así, esto es difícil de plantear y de conseguir, más precisamente por ello es tan valioso afrontar el problema.[13]

Con estas citas aportamos rasgos para seguir construyendo la filosofía educativa de la hermenéutica analógica y del párrafo recién citado extraemos el sentido de la deontología analógica, el significado que nos impulsa a cumplir un deber ser en tanto es valioso —en cuanto afecta la vida humana—, y de ahí nos impulsa, por su energía simbólica, a comportarnos según un deber ser, que en la ética de la hermenéutica analógica está indisolublemente vinculado al bien común.[14]

Esta tesis nos prefigura la conclusión que presentaremos, donde examinaremos la norma ética de una hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano que sea útil para una buena educación multicultural.

Continuando la síntesis que nos guía: la tercera vez que aparece el término *multiculturalismo* en el libro *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, afirma:

> La lectura atenta de la literatura actual sobre el multiculturalismo nos hace ver que se examinan principalmente tres posturas, para sopesarlas y ver cómo nos podemos beneficiar de sus resultados, presentémoslas brevemente. Tales posiciones son el multiculturalismo liberal individualista, el multicultura-

[13] M. Beuchot y E. Primero, *La hermenéutica analógica...*, p. 32, § 18.

[14] La sistematización del pensamiento ético beuchotiano, hasta 2010, lo presento en el libro *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, México, Torres Asociados-RIHE, 2011. La ética beuchotiana se mantiene sin cambios significativos y quizá sólo logre precisión en algunos temas más profundizados, por ejemplo, el asunto de la ética y el conocimiento, como se puede apreciar en los libros sobre la nueva epistemología.

> lismo comunitarista y el multiculturalismo pluralista analógico. Dentro de la primera se sitúan autores como Joseph Raz, Fernando Salmerón, Javier Muguerza y Ernesto Garzón Valdés. Dentro de la segunda, Charles Taylor y Luis Villoro. En la última, y entre otros, nos colocamos como promotores. Como se ve, aquí nos hemos dado a la tarea de estudiar y discutir no sólo a los autores extranjeros más señalados en cuanto al tema, sino también a los mexicanos.[15]

En el sentido que recuperamos, esta clasificación nos lleva a desarrollos significativos en el campo educativo, en tanto su dinámica internacional nos conduce a ampliarla con las líneas abiertas por Peter McLaren y Carlos Alberto Torres, quienes permiten dos nuevas vertientes: el *multiculturalismo revolucionario* de McLaren y el *ciudadano democrático multicultural* de Torres; posiciones que deberán ser examinadas en otros espacios, toda vez que son vertientes del *pensamiento crítico en educación* que merecen estudios particulares, como el mismo Mauricio Beuchot comenzó a hacer en su ponencia *Más allá de la modernidad y posmodernidad en educación*, y debemos avanzar en otros espacios de trabajo.[16]

Las posiciones teóricas sobre el tema aquí considerado también se complementan con los aportes formulados desde el sur, que en el campo educativo nos llevan hasta las *pedagogías insumisas* planteadas e investigadas por Patricia Medina Melgarejo y el multiculturalismo decolonial, examinado por Catherine Walsh en su texto ya citado.[17] Las tendencias surgidas en el sur —y en brillantes autores europeos que captaron bien este asunto[18]— las podemos agrupar en el poscolonialismo analógico contenido en la filosofía de Mauricio Beuchot, que puede centrarse en una *hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*.

La cuarta aparición del concepto rastreado en el libro recuperado, nos dice:

---

[15] M. Beuchot y E. Primero, *La hermenéutica analógica…*, p. 33, § 18.

[16] *Vid.* Peter McLaren, *Multiculturalismo revolucionario. Pedagogías de la disensión para el nuevo milenio*, México, Siglo XXI, 1998; Carlos Alberto Torres, *Democracia, educación y multiculturalismo. Dilemas de la ciudadanía en un mundo global*, México, Siglo XXI, 2001. La ponencia citada de Beuchot fue presentada en el *Seminario Internacional Hermenéutica y educación multicultural*, realizado en la Unidad Ajusco de la Universidad Pedagógica Nacional, en la Ciudad de México, en noviembre de 2003 y todavía inédita.

[17] De esta autora, residente en el sur, también puede consultarse: C. Walsh, "Interculturalidad, y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en C. Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Signo, 2006, pp. 21-70.

[18] Además del citado Boaventura de Sousa Santos, es importante recordar a Antonio Valleriani con su libro: *Al di là dell'Occidente,* Milano, Edizioni Unicopli, 2009 y sus tesis *Vid. Trame dell'alterità. Studi di pedagogia interculturale nel mondo globalizato,* Teramo, Edigrafital, 2003.

> La aplicación de la hermenéutica analógica a la educación está en proceso, también su aplicación al multiculturalismo. Sin embargo, quedan varias tareas pendientes, algunas de las cuales quisiéramos esbozar aquí, así sea tan sólo para tener un elenco programático.
>
> Una primera será acabar de plantear, de la manera más elaborada posible, una síntesis de lo que es la hermenéutica analógica que se desea aplicar a la educación, sobre todo en Latinoamérica, y de manera especial a esa situación multicultural que presenta, para llegar lo más que sea viable a un pluralismo cultural abierto, a saber, un pluralismo analógico.
>
> Una segunda tarea será poner a prueba por la comparación y la crítica los tres modelos de pluralismo cultural (liberal, comunitario y analógico). De esta manera, se sopesa lo que se puede rescatar de cada una de esas posturas, sobre todo en vistas a ser aplicado en la educación. Así se aprovecha el pluralismo analógico, para aplicarlo a las nociones de racionalidad y cultura. Con ello vamos elaborando un modelo propio, que resulta ya una aportación junto con las demás propuestas. Es un modelo alternativo, que se beneficia de elementos cribados de los otros y que además contiene construcciones propias. Es el modelo hermenéutico analógico, que puede redituar muchos beneficios al ser aplicado a la docencia. Es, por lo demás, una propuesta latinoamericana, basada en algo tan propio de nuestros países y tan definitivo para su identidad como lo fue el mestizaje en el barroco; el cual, aun cuando se gesta en Europa, se cumple de manera más plena, propia y decisiva en América, principalmente en México, Perú, Bolivia y Brasil.
>
> Una tercera tarea será aplicar este instrumental hermenéutico a la pedagogía, en forma de filosofía de la educación. En este momento se conjuntan la antropología, la filosofía de la cultura, la ética y la política, de modo que resulte un estudio sobre el pluralismo cultural que sea útil y bien dispuesto para orientar no sólo la discusión, también la aplicación de las nociones filosóficas al campo concreto del multiculturalismo, sobre todo para la pedagogía.[19]

Mauricio Beuchot establece un programa de trabajo que se sigue cumpliendo, y esta comunicación es un aporte a lo dicho sobre la dinámica internacional del campo educativo para ubicar en ella la contribución de la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano en la construcción de una racionalidad analógica de la filosofía de la educación. Recuperado su argumento en la ponencia *Más allá de la modernidad y posmodernidad en educación*, sitúa la reflexión sobre el tema aquí examinado en la larga escala del tiempo, y establece la vigencia u obsolescencia de las tesis de la moder-

[19] *Cfr*. Alejandro Salcedo, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México, Torres, 2000; M. Beuchot y L. E. Primero, *La hermenéutica analógica…*, p. 35, § 22.

nidad y su pertinencia o impertinencia en el planteamiento de una filosofía educativa concreta para que represente un universal analógico que sirva para actuar bien, prudente y según una proporcionalidad propia en el amplio campo del multiculturalismo, entendido como realidad histórica presente, tanto a nivel mexicano, como latinoamericano e incluso mundial.

En esta búsqueda tendremos que examinar las nuevas líneas planteadas sobre los asuntos del multiculturalismo—la de McLaren, Torres y las poscoloniales— en términos de significado de pensamiento crítico en educación. Respecto del desconocimiento que pudieran tener dichos autores estamos seguros que ellos, y las posiciones que representan entre los autores del campo educativo internacional, se verán beneficiados con las contribuciones que realizamos.

Más allá de lo anterior, hay producciones de autores asociados a la hermenéutica analógica y estas publicaciones conllevan muchos títulos publicados en el liderazgo de María Guadalupe Díaz Tepepa—profesora e investigadora en la Universidad Pedagógica Nacional de México—, que ofreceremos sintéticamente en las referencias finales y de donde extraemos algunas tesis centrales encontradas:

> Es una pena que a pesar de la elaboración de políticas educativas interculturales que han surgido en el ámbito internacional y sobre todo nacional, en buena parte del siglo xx, especialmente en las últimas décadas (Velazco y Jablonska, 2010) [*Construcción de Políticas Educativas Interculturales en México. Debates, tendencias, problemas y desafíos*. México: Universidad Pedagógica Nacional] fuera de las escuelas que se reconocen oficialmente como interculturales y por estar ajenos a la agencia de algún colectivo comunitario que reivindique su etnicidad, en lo cotidiano y específicamente en las escuelas regulares, se nieguen los derechos de los pueblos originarios y se vulnere en lo individual a las personas indígenas, hablantes de su idioma original.[20]

De esta manera, y parafraseando a Díaz Tepepa, para ponderar *analógicamente* en un ámbito intercultural que exige el reconocimiento y comprensión mutua para una convivencia y un intercambio enriquecedor, es preciso colocar primero y en una situación de reto permanente, de creación y adecuación en la tarea educativa, el "acoplamiento de saberes", que exige partir del contexto situacional de los educandos y del enriquecimiento con las mejores producciones de las diversas culturas a fin de engrandecer la cultu-

[20] María Guadalupe Díaz Tepepa, "La contribución de las nociones de cultura, identidad y diversidad cultural en la orientación de programas de educación intercultural. Una aproximación desde la antropología hermenéutica", *Revista Entremaestr@s,* México, vol. 10, núm. 32, 2010, pp. 152 y 153.

ra escolar de las escuelas regulares por medio del diálogo, la comprensión mutua y la equidad para la convivencia y la paz, así como el respeto a los derechos humanos de todas las personas.[21]

También es relevante recuperar esta frase: "Las investigaciones señaladas en este apartado nos permiten comprender la estrecha imbricación del aprendizaje sociocultural con los mitos y creencias en las maneras de acceder al conocimiento y comprensión del mundo indígena, siendo todo ello referentes esenciales para el diseño de la educación intercultural *desde abajo* con base en las cosmovisiones y epistemologías indígenas".[22]

Esta tesis permitiría pensar otra corriente para conceptuar la interculturalidad desde abajo, la cual conlleva recobrar la realidad de los pueblos antiguos y en consecuencia su vida cotidiana, la realidad primordial de toda cultura, de toda diferenciación sensosimbólica e instrumental para vivir.

Es perceptible que la línea conceptual destacada brinda muchos desarrollos, que apenas los apuntamos y convocamos,[23] toda vez que es importante continuar recuperando los significados iniciales, centrados en el libro del 2003. Así, y en éste, la quinta aparición del tema examinado que destacamos asevera:

> Se debe tener la capacidad de integrar lo multicultural —en la educación para lo cotidiano—. La educación para el diálogo debe abarcar también el diálogo intercultural. Aquí es donde se ha mostrado la hermenéutica analógica como más útil para establecer el diálogo. Se necesita formar el criterio, la capacidad de juicio, para dialogar interculturalmente con capacidad para aprender y criticar. Si no podemos aprender no hay diálogo. Si no podemos criticar, es relativismo. Lo uno es tan disolvente como lo otro.
>
> De hecho, en la idea del hombre —del ser humano— como alguien que duda y distingue, se encuentra el supuesto que apoya a la hermenéutica y sobre todo a la hermenéutica analógica, pues ella se nutre de la distinción, ya que distinguir es evitar tanto el univocismo como el equivocismo, esto es, consiste en llegar a la analogicidad. Pero también en la idea del hombre como ser intencional se haya latente la idea de que el hombre necesita virtudes para

[21] *Cfr. ibidem,* pp. 61 y 154.

[22] M. G. Díaz cita a María Bertely, "La construcción desde debajo de una nueva educación intercultural bilingüe para México", *La educación que México necesita. Visión de expertos*, Nuevo León, Centro de Altos Estudios e Investigación Pedagógica y Centro de Estudios Científicos y Tecnológicos de Nuevo León, 2006, p. 34.

[23] Esta necesaria autolimitación (condicionada por el espacio de un capítulo en un libro colectivo) impide destacar a otros autores asociados a la hermenéutica analógica, sin embargo, es también obligado mencionar a Ángel del Moral en su volumen *Hacia un diálogo entre encuentros: pistas para una hermenéutica analógica de la interculturalidad*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes-Universidad de Guanajuato, 2013.

> desarrollar esas intencionalidades… y en la formación de estas virtudes ha de consistir su educación.[24]

He sostenido que "la enseñanza educativa de la hermenéutica analógica puede sintetizarse en esta tesis: hay que desarrollar seres humanos virtuosos",[25] y esta proposición sintética me vuelve a la mente con la frase de Mauricio Beuchot que se acaba de transcribir: hay que generar una educación cotidiana para el diálogo, especialmente para la comunicación intercultural, y esto tiene que hacerse virtuosamente y concebirse como la construcción de una virtud.

En la literatura internacional sobre el tema aparece una formulación similar[26] y la recuperamos en tanto ambas se sitúan en análoga intención dialógica dirigida a la aplicación pragmática de las reflexiones presentadas: hay que aprender a conversar y este aprendizaje se realiza por medio de la educación que, como sostenemos desde la pedagogía de lo cotidiano, es la formación cotidiana de la personalidad y por tanto el resultado de las apropiaciones que hacemos en todos los momentos e instancias de la vida para aprender el ejercicio de la cultura que nos tocó en suerte.

La educación es mucho más que escolaridad, y desde la tesis ahora resaltada, educar virtuosamente para el diálogo intercultural obliga a los educadores —de todo tipo: padres de familia, profesionales de los medios masivos de información y de la escuela— a generar desde la primera infancia la virtud para el diálogo intercultural, lo cual nos regresa al tema de la formación moral de los dialogantes y a lo señalado como conclusión de este artículo: potenciar una norma ética de la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano que sea útil para una buena educación *policultural.*

En el libro que reseñamos aparecen otros dos lugares en los cuales nos referimos al multiculturalismo. En la página 89 parágrafo 71, en un contexto donde presento el desarrollo de la tesis de la formación histórica de la personalidad, en un avance para una nueva teoría marxianista-analógica de la formación humana escribo:

---

[24] *La hermenéutica analógica…,* p. 43, § 26.

[25] *Ibidem,* p. 14, § 6.

[26] "Las sociedades y comunidades multiculturales que representen la libertad y la igualdad de todos se basarán en el respeto mutuo a las diferencias intelectuales, políticas y culturales que sean razonables. Y el respeto mutuo exige que se difundan ampliamente la anuencia y la capacidad de expresar desacuerdos, de defenderlos ante aquellos que disentimos, de discernir la diferencia entre el desacuerdo razonable y el no respetable, y con una crítica bien razonada. La premisa moral del multiculturalismo depende del ejercicio de estas virtudes deliberativas". *Vid.* Amy Gutmann, "Introducción", en Charles Taylor (ed.), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 42.

> Destacamos el concepto geopolítico de *región* en tanto buscamos proporcionalidades propias para concretar nuestro análisis, y así evitar quedarnos en meras generalidades. Al considerar las realidades de un país encontramos que hay diversas fonéticas, costumbres, hábitos y tradiciones, circunstancias que nos conducen a distinguir la regionalización de una nación y de paso el multiculturalismo que puede darse en ella.[27]

Así destaco situaciones concretas que debemos considerar en una filosofía de la educación realista que pueda aplicarse proporcionalmente a la formación para la vida y, tanto más, cuando se requiera emplear la construcción de la personalidad en contextos interculturales.

Casi al final del libro,[28] encontramos una frase que nos lleva a un argumento importante en la consideración del multiculturalismo: la conceptuación a largo plazo del desarrollo histórico, que nos hace evaluar si el multiculturalismo es un nuevo relato que supera las explicaciones posmodernas, y si corrige las tesis de la modernidad, como brillantemente sostiene el joven filósofo español Juan Carlos Velasco Arroyo:

> No obstante, que en algunos textos se convoca un espíritu multicultural y comunicativo para reconocer la alteridad de otros [como sujetos y/o culturas], el tono profundo de sus razonamientos [de otro español ahí criticado: Joaquín Esteban Ortega] vinculados a su nítido *gadamerismo*, lo asocia a una filosofía educativa elitista de espíritu eurocéntrico, donde se percibe una nostalgia de un tiempo pasado que hay que recuperar rescatando la memoria.[29]

Este texto nos lleva al centro del asunto multicultural: el espíritu elitista eurocéntrico que conformó la cultura occidental u occidente es el Dr. Jekyll que crea su Mr. Hyde, tanto por la realidad de los *ves* y *revés*, del frente y vuelta, de los sinónimos y antónimos; como por la realidad histórica que crea la expansión mundial del capitalismo con el desenvolvimiento de algunos países europeos desde inicios del Renacimiento y, con ella, el proyecto cultural burgués que sacará de la historia el proyecto medieval, creando al capitalista y con éste la escolaridad como proyecto ideológico de consolidación del poder capitalista, que se autoimpondrá como cultura dominante a nivel mundial, subyugando cualquier cultura —modo de vivir— no capitalista, con sus especificaciones étnicas, nacionales y, más recientemente, genéricas, de preferencia sexual o de determinaciones urbanas.

---

[27] M. Beuchot y L. E. Primero, *La hermenéutica analógica…,* p. 89, 71.

[28] *Ibidem,* pp. 138 y 139.

[29] *Cfr.* Juan Carlos Velasco Arroyo y Francisco J. Bermejo Escobar, *Multiculturalismo: aspectos políticos, económicos y* éticos, Bilbao, Sal Terrae, 1999, pp. 16 y 17.

Occidente es la cultura hegemónica que se encuentra ahora cuestionada por complicadas tensiones surgidas de la realidad multicultural, y tanto la filosofía política vinculada al tema multicultural, como la filosofía educativa análoga, deben considerar su aplicación concreta para resolver problemas reales de la cotidianidad donde actúen. En la dinámica de nuestro argumento, es necesario destacar que los educadores en ámbitos interculturales deben incorporar en sus significados y acciones diarias los sentidos de una educación policultural. De manera que sus reflexiones y actividades realicen su concepción multicultural y no se queden en un vaivén entre la nostalgia de un pasado supuestamente mejor y un equivocismo posmoderno, sin ubicarse "Más allá de la modernidad y la posmodernidad en educación",[30] y, por tanto, en la búsqueda y construcción de una racionalidad analógica deóntica, que norme proporcional y prudentemente la reflexión y la acción educativas desde el poder de su energía simbólica, de la fuerza realizante de los símbolos producidos por las apropiaciones tenidas, con sus buenas cualidades.

La propuesta pedagógica

En lo dicho se contienen las tesis que impulsa la *hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano* para la reflexión y acción educativas que, de manera resumida, sostiene que el ser humano se conforma según las apropiaciones adquiridas en el desenvolvimiento de su vida, ubicadas histórica, social y concretamente, y que desde la mencionada deontología analógica, debe regirse por un *êthos* que impulse las condiciones para crear seres humanos virtuosos y dialógicos, según una tesis que volvemos a plantear:

El educador es un icono, un paradigma que sirve para ser el modelo a imitar. Y es de esa enseñanza básica, fundamental y determinada donde se ejerce su mayor poder pedagógico; de ahí que al agente educativo más le vale ser autoconsciente de esto, pues la vieja sentencia de que *por sus actos los conoceréis* sigue siendo tan válida como cuando se formuló hace tanto tiempo.[31]

Estas tesis impulsan una racionalidad analógica que aplicada a la educación conforma la citada deontología analógica, la cual se constituye como impulso del cumplimiento de un deber ser obligatorio, imperativo, una norma de conducta ética que se tiene que aprender, lo cual nos conduce a la conclusión de este capítulo: educar a los educadores, o de la norma ética para una *hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*

[30] *Idem.*

[31] Examínese la primera formulación de esta afirmación en M. Beuchot y L. E. Primero, *La hermenéutica analógica…*, p. 17, 7.

que sea útil para la educación, especialmente para la ejercida en contextos interculturales.

La aplicación al campo educativo: la norma ética para una hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano

La tesis que de fondo hemos construido sostiene que una buena educación debe crear seres humanos virtuosos, que tengan entre sus apropiaciones la capacidad para comunicarse dialógicamente y que esta aptitud debe aprenderse; por ello, los agentes educativos (quienes intervienen en el proceso de formación de la personalidad) deben ser educados por medio de personas conformadas como sus paradigmas, sus modelos a imitar, seres humanos regidos por una deontología que les dé proporcionalidad propia, elegancia, prudencia y bondad en su reflexión y acción, por lo cual, pueden ejercer bien su poder pedagógico.

La concreción de esta formación docente, de este formar educadores tanto en padres, como en madres de familia, profesores y profesoras, agentes e instituciones de los espacios públicos tiene que darse según una norma ética que concrete desde la formación más temprana de la personalidad y faculte al que se educa para disponerse a la buena convivencia interpersonal e intercultural, con lo que volvemos a destacar el concepto amplio de educación impulsado por la pedagogía de lo cotidiano. Esto, a fin de subrayar que la buena educación debe promover estas virtudes en todos los espacios sociales posibles y que, dentro de la realidad de la educación pública como política de Estado—la formación de la personalidad estimulada como interés común en la organización institucional, constitucional y formal de una nación y/o un territorio nacional—, debe haber acciones del gobierno en las cuales se impulse efectiva y eficazmente una filosofía de la educación favorable a la virtud común, condición ontoantropológica benéfica para que los que se formen, estén impelidos por el buen clima moral ambiente, el *êthos* de una moralidad dominante, que por su mismo poder impulse el bien común.

Éste debe redundar en la convivencia armónica, positiva y creativa de las diversas culturas y personas que convivan en ambientes interculturales, en tanto se ha podido crear una deontología analógica que, en su proporcionalidad propia, establezca un equilibrio plástico, dúctil, entre lo universalmente reconocido y lo particularmente en tensión, que en la actualidad expresa la circunstancia de personas y/o culturas en situaciones de injusticia, sometimiento, explotación y/o vilipendio.

Insistimos en la tesis de la deontología analógica, en tanto sólo si con nuestra acción educativa podemos crear históricamente un deber ser tan fuerte que se convierta en un imperativo histórico y social; entonces des-

de ese ser valioso que debe cumplirse por su propia fuerza, su intrínseco significado, su poder, es que podremos formar personas que reconociendo lo universal históricamente existente[32] —para nosotros asociado necesariamente a la realidad de la historia occidental— puedan optar por lo mejor para ambas partes, que deber ser el mutuo enriquecimiento moral permanente, siempre asociado a la erogación de recursos económicos, que deben ser aplicados conforme al interés común y de ninguna manera a cualquier interés privado.

Concretando estas tesis en una situación educativa planteada como un ejemplo supuesto, pero susceptible de ser fácilmente delimitado en diversas situaciones multiculturales del entorno educativo mexicano y/o latinoamericano, destaquemos que un pueblo, o un conjunto de pueblos indígenas —u originarios, *antiguos*—, mantiene sus tradiciones íntegras. Pero tiene que vivir en medio de y junto a la cultura nacional hegemónica en su entorno (occidental), por tanto capitalista y dominante. Y si un triunfo educativo de la racionalidad analógica logra construir personas y ambientes educativos que sepan combinar las determinaciones y/o sustancias humanas ahí involucradas —repetimos: los derechos humanos como analogías de nuestras capacidades históricas, los emergentes derechos históricos y sociales de los pueblos, entendidos como construcciones humanas posteriores a los derechos humanos pensados como las facultades del ser humano moderno; y los poderes del enriquecimiento moral permanente— con los universales analógicos también contenidos en su realidad —los acuerdos de largo plazo con los cuales orientamos la convivencia social—, entonces, generaremos una capacidad simbólica para actuar buscando el bien común.

Necesariamente tiene que ser el enriquecimiento moral permanente de la humanidad, que como género ha de aprender a vivir con las diferencias que surjan, mientras no dañen el interés colectivo, definido como queda dicho: aquella práctica que dé y potencie el enriquecimiento permanente, que debe ser concebido primero como moral y segundo como económico, en tanto es indispensable el recurso productivo para mantener y desarrollar la vida humana y ahorrar el máximo tiempo posible, la sustancia de cualquier economía.

[32] En especial, los derechos humanos como sustancias de nuestras capacidades históricas, los emergentes derechos históricos y sociales de los pueblos, entendidos como construcciones humanas posteriores a los *derechos humanos* pensados como las facultades del "hombre y del ciudadano" (como señaló Karl Marx en *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1958, pp. 179-180) y los poderes del enriquecimiento moral permanente como el mismo filósofo alemán sostiene en el *corpus* de su obra, y he demostrado en mis libros *Contribución a la crítica de la razón* ética *I y II*, México, Primero Editores, 2003.

Evidentemente, nos ubicamos en el límite de la utopía; no obstante, si esta conceptuación no sirve para mantener la esperanza, que es el mejor *telos* de la educación, entonces ¿tendríamos que caer en la desesperanza de la posmodernidad con sus equívocas ilusiones?

LA IMPORTANCIA DEL ANÁLISIS CULTURAL EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA. LA INTERCULTURALIDAD EN MAURICIO BEUCHOT

Napoleón Conde Gaxiola*

RESUMEN En lo que sigue abordaremos la temática de la interculturalidad desde la iconicidad *interpretacional*, con el propósito de establecer una crítica a la idea de cultura, multiculturalidad y pluralismo, para proponer una visión más humanista, en concordancia con los complejos tiempos que nos ha tocado vivir. Nuestro objetivo radica en configurar algunos comentarios sobre el tratamiento que le ha dado Mauricio Beuchot, fundador e impulsor de la hermenéutica analógica, al saber por excelencia de la interpretación. Para esto, revisaremos sus propuestas, así como las de otros exponentes de la misma disciplina.

ABSTRACT In whats follows we will address the issue of interculturality from the interpretative iconicity, with the purpose of establishing a critique of the idea of culture, multiculturalism and pluralism, this in the aim of propose a more humanistic visión, in accordance with the complex times we live in. Our main goal is to configure some comments on the treatment that Mauricio Beuchot, founder and promoter of analog hermeneutics, has given to the to the interpretational knowledge. For this, we will review his proposals, as well as those of other exponents on the same discipline.

* Escuela Superior de Turismo, México, e Instituto Politécnico Nacional, México.

Palabras clave
Hermenéutica analógica, interculturalidad, multiculturalidad, cultura

Keywords
Analog hermeneutic, interculturality, multiculturality, Culture

En el presente texto abordaremos las características centrales del análisis cultural en la hermenéutica analógica. Dicha tarea es de peculiar relevancia en función de los cambios existentes de paradigma en la filosofía cultural contemporánea. En este apartado comentaremos la importancia de la hermenéutica analógica para el estudio de la interculturalidad, tal como es concebida por el filósofo mexicano. Esto significa que, por medio de la analogía, se evitará la unificación reduccionista y el establecimiento de bloques objetivistas, tan frecuente en el capitalismo en general, y en la sociedad de mercado, en particular, sin asumir una postura subjetivista típica del nihilismo relativista de la posmodernidad. Por ello, señala nuestro autor, "El univocismo es un monolitismo, y el equivocismo es un univocismo atomizado, un monolitismo roto en fragmentos igualmente monolíticos en un archipiélago."[1] En esa vía, el positivismo jurídico es un absolutismo al proponer la hegemonía de la ley, la coacción y la obediencia al Estado, para negar, en consecuencia, la justicia, la ética y los valores; es decir, estableciendo el primado de la normatividad por encima de la persona humana.[2] En otra arista, se encuentra el posmodernismo jurídico, negador por excelencia de la proporcionalidad,[3] anclándose en el pensamiento débil,[4] la rizomática,[5] y la narratividad.[6]

Para construir su concepto de sociedad, tenemos que entender su noción de cultura. En ese sendero, se auxilia de la analogía para comprenderlo, propone la cultura como análoga o ícono del hombre. El hombre, pues,

[1] Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 42.

[2] Hans Kelsen, *Teoría pura del Derecho,* México, Porrúa, 2015, pp. 83 y *ss.*

[3] Anthony Carty, "English constitutional law from a postmodernist perspective", en Peter Fitzpatrick, *Dangerous Supplements. Resistance and Renewal in Jurisprudence,* Reino Unido, Duke University Press, 1991, pp. 182-185.

[4] Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad,* Barcelona, Gedisa, 2010, pp. 21-62.

[5] Gilles Deleuze, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pretextos, 1994, pp. 9-32.

[6] José Calvo, *Derecho y narración: materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 76-96.

sería un análogo del universo. Así, no puede ser ni unívoco ni equívoco; de esta manera, cultura es una categoría del ser, no epistemológica, sino ontológica, es la puesta en escena total del hombre. En pocas palabras, la cultura es la humanización de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento.

La noción de cultura es utilizada por Cicerón en sus famosas *Disputas tusculanas,* cuyo origen remite al latín *colere*, que quiere decir cultivar. Con dicha noción, el autor refiere a la *humanitas;* es decir, la educación del hombre.[7] Los griegos, por su parte, utilizaban para tal noción la idea de *paideia,* que refiere a la formación holística del ser humano en términos del *soma,* la *episteme* y el *ethos;* es decir, del cuerpo, el conocimiento y la formación del carácter, respectivamente.[8] La Edad Media, por otro lado, concibe la cultura como vida teórica dedicada al estudio de la sabiduría, subordinada así, al encuentro de Dios. Es hasta la Ilustración que se realiza un esfuerzo por eliminar el carácter aristocratizante de la cultura.

En ese sentido, nos dice Hegel: "Aquello mediante la cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la cultura. La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el espíritu del extrañamiento del ser natural."[9] Por otro lado, la posición marxista sobre la cultura no es ningún reduccionismo económico, sino una visión holística e integral de su dialéctica de la sociedad. No es ninguna tesis subjetivista ni continuación del platonismo, más bien, se refiere a la relación social con las condiciones de producción.[10]

En síntesis, la cultura ha consistido históricamente en una humanización de la naturaleza, encargada de deshacerse del carácter de extranjería, desconocimiento y enemistad que se tiene con ésta. Por supuesto, la cultura no es una, única y homogénea, de ahí que se haga inminente pensar la diversidad de culturas. Sobre esto, indica Mauricio Beuchot: "Se llama *multiculturalismo* al fenómeno de la multiplicidad de culturas que se da en el mundo, y en la mayoría de los países. Y se suele llamar *pluralismo cultural* al modelo con el que se trata de explicar o manejar ese multiculturalismo. A veces también se le llama (esto, más recientemente, y tal vez con una connotación más determinada y estudiada) *interculturalidad*, que es lo que según mi opinión se plantea como *desideratum* a alcanzar."[11]

Lo anterior significa que la interculturalidad no está dada, sino que es una aspiración por lograr, mediante la iconicidad, a fin de superar el mo-

[7] Cicerón, *Disputas tusculanas,* t. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp. 57 y *ss.*

[8] *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 158-178.

[9] Georg Hegel, *Fenomenología del espíritu,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 290.

[10] Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía,* Madrid, Alianza, 1980, pp. 133-157.

[11] M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI, 2005, p. 13.

nólogo establecido unívocamente dentro de la multiculturalidad. Así, la interculturalidad estaría un paso adelante de la discriminación, la exclusión y la intolerancia. Por tal motivo, la interculturalidad, desde una perspectiva analógica, ayudará a privilegiar la inclusión, los valores y la prudencia para lograr una convivencia decente en la sociedad. Debido a esta cuestión, el Estado ha logrado, por medio de la coacción de sus instituciones, imponer la legitimidad y legalidad de su proyecto clasista. En esa ruta, se comenta al filósofo mexicano Luis Villoro, que propone un Estado múltiple o plural, opuesto a la uniformidad de los proyectos monocráticos.

Para ello, propone una democracia participativa que permita el tránsito del Estado hegemónico a un Estado respetuoso de su diversidad interna.[12] Entonces, plantea Villoro, su inclinación hacia una democracia republicana: "Hace falta una democracia comunitaria en la que las personas electas sean representantes reales de los ciudadanos y sean electos a condición de que rindan cuentas. Eso es lo que llamo una democracia participativa, que algunos llaman republicana porque es la que más se acerca a lo que se llamaba en la teoría antigua el *republicanismo*. Existió en algún momento de la Revolución Francesa, pero en general no ha existido."[13] Eso implica su apología de la democracia participativa y comunitaria típica de las posturas republicanistas tan en boga en la filosofía política actual.

Sin duda alguna, Villoro ha hecho enormes contribuciones de carácter teórico y metodológico para entender el pluralismo; sin embargo, se ha mantenido de una u otra forma, en la defensa inconsciente de una democracia específica, aparentemente disfrazada de una idea indeterminada de la comunidad. En ese sentido, compartimos la inquietud de Beuchot al hablar de los orígenes del multiculturalismo, como se observa en la siguiente cita:

> El multiculturalismo, pues, significa la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad mayor. También se le llama naciones, pueblos o etnias. La comunidad mayor es una comunidad política, donde están estas comunidades culturales; es un *estado multicultural.* Pero es preciso tener cuidado. Hay que distinguir entre multiculturalismo y pluralismo cultural. De hecho, *multiculturalismo* es una dominación de origen liberal, e implica y propicia la dominación. De ahí que se prefiera la denominación de *pluralismo cultural* o *intercultural* para el modelo que aquí se propone.[14]

[12] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas,* México, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 38.

[13] Arturo García Hernández, "Llama Luis Villoro a superar la exclusión que divide al país", *La Jornada,* México, 2007, p. 2.

[14] M. Beuchot, *Interculturalidad...,* p. 14.

Es la razón por la que Beuchot critica al multiculturalismo, poniendo de manifiesto su cualidad neocolonial; esto es, que la existencia de culturas diversas se encuentra siempre sometida por una estructura que privilegia el marco de la cultura dominante, en este caso, la liberal. Lo cual significa que el multiculturalismo no puede desvincularse de su génesis capitalista; entonces, se hace necesario sustituir el concepto de *multiculturalismo* por otro que nos proporcione elementos para establecer un reconocimiento económico, político, histórico, social e ideológico de la diversidad cultural. En tal sentido, se entiende que Beuchot afirme: "En nuestro caso, se tratará de ver cómo y en qué medida se pueden compaginar y equilibrar los derechos grupales (de las etnias) y los derechos humanos. En la analogía predomina la diferencia, pero dentro de ciertos límites; no puede ser hasta el punto de lesionar la semejanza o igualdad y caer en la desproporción."[15] Frente a esto, el símbolo se revela como un signo particular que representa la sensibilidad humana, los valores humanos donde la cultura completa se entiende desde su ámbito simbólico. Se trata de algo claro, porque los productos culturales son materializados a partir de su carácter simbólico y viceversa.

Critica a Will Kymlicka por la falta de atención a la verdadera pluralidad de culturas, ya que asume, desde una postura neoliberal, que la diferencia de culturas tiende a la asimilación progresiva en una sola cultura.[16] Así vemos que Kymlicka pretende hacernos creer que hay igualdad de oportunidades para el grupo humano que integra la cultura dominada.[17] Esto se traduce en una perspectiva supremacista y *asimilacionista*, la cual pretende concebir las interacciones culturales en el marco del liberalismo; es decir, en una aparente igualdad de condiciones. Debido a tal situación, piensa que la cultura liberal es éticamente superior a otro tipo de culturas.[18] Como se ve, el problema consiste en que Kymlicka tiene una idea equivocada de la otredad. Su concepción es eurocéntrica y unidimensional, ya que asume la facilidad de juzgar las otras culturas sin la necesidad de conocerlas. Ignora que el "otro" es el explotado, el indígena, el proletario, el marginado, situado por el capitalismo en el marco de la explotación de un grupo social sobre otro. Por eso defiende al liberalismo: "una perspectiva liberal exige libertad dentro del grupo minoritario, e igualdad entre los grupos minoritarios y mayoritarios."[19] Supone que la idea liberal de los derechos subjetivos

[15] *Idem.*

[16] Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías,* Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 57 y *ss*.

[17] *Ibidem,* pp. 212 y *ss*.

[18] *Ibidem,* p. 145.

[19] *Ibidem,* p. 212.

adquiere un estatuto superior a otras culturas, y que su moral constituya el horizonte en el que se generan los vínculos interculturales e *intersocietales.*

Frente a esto, la perspectiva de Beuchot es diferente, porque se niega a aceptar que una cultura sea superior a otra cultura y, sin embargo, no niega que exista la necesidad de un posible diálogo entre dos o más culturas diferentes. De ahí que le interese "proponer un pluralismo cultural analógico. Lo será si es un pluralismo cultural que logre esclarecer la pro-porción (*analogos*) en la que a una cultura deben aceptársele sus valores y en la que deben criticársele. Esto es, la proporción en la que debe respetarse la diferencia y procurarse la semejanza entre las culturas."[20]

Vemos cómo su idea de interculturalidad es de carácter proporcional, lo cual lo conduce a no aceptar la visión unidimensional de un multiculturalismo unívoco y equívoco. El primero lo observamos en algunas posiciones políticas de carácter conservador, en el ámbito latinoamericano; el segundo lo visualizamos en la propuesta de Kymlicka. "La analogía es, así, un instrumento para comprender lo diferente, a partir de nosotros mismos, pero no buscando lo idéntico a los otros, sino permitiendo que haya diversidad, ya que la semejanza es solamente identidad parcial. Incluso, en ella predomina la diferencia, por lo que permite acercarse a lo diferente de manera matizada, salvaguardando eso diferente, pero acercándolo a lo semejante, para reducir su inconmensurabilidad."[21]

Aquí vemos la crítica de Beuchot a un pluralismo cultural de corte liberal, como el que existe en gran parte de nuestro continente, donde no se busca la proporción. En ese sentido, su propuesta está orientada a la búsqueda de la iconicidad, evitando la univocidad típica del positivismo jurídico, y del enfoque liberal, pero sin caer en una posición posmoderna, anclada en el subjetivismo y la *metaforicidad.* Los esquemas absolutistas del multiculturalismo exploran la homogeneización de la vida en sociedad. De allí, el llamado a la proporcionalidad, que debe ser pensado desde los potenciales críticos de una posible filosofía de la cultura. Veamos cómo lo plantea: "La filosofía de la cultura busca los factores análogos, y no los absolutamente típicos y constantes, pues esto significa que no aspira a la univocidad, ya que no tiene la exactitud epistemológica de las ciencias positivas. Por ejemplo, cuando la filosofía de la cultura atiende al fenómeno social del trabajo, no busca los factores que caracterizan a éste como tal en la historia, lo cual sería pretender el conocimiento unívoco del mismo; más bien busca

[20] M. Beuchot, *op. cit.,* p. 212.

[21] M. Beuchot, *Interpretación, analogicidad y cultura,* Veracruz, Universidad Veracruzana, 2018, p. 79.

encontrar la comprensión de ese fenómeno que es el trabajo en la totalidad de sentido de cada época."[22]

Aquí relaciona la filosofía de la cultura con la filosofía política y de la historia, pues no es posible entenderla sin la búsqueda de la utopía y de la vida buena. Para ello, es pertinente contemplar su visión de los derechos humanos y su nexo con una existencia autónoma y creativa, la cual se encuentra esencialmente ligada al principio de libertad y de igualdad, tan olvidados en el marco de la democracia liberal. "Conviene, pues, resaltar a continuación que la mayoría de los derechos humanos son elementos pertenecientes a la libertad humana y a la igualdad. Es lo que a veces, con una frase afortunada, se ha llamado el derecho a tener derechos. Se trata, pues, de tener derechos que permitan que el hombre se realice en la libertad y en la igualdad."[23]

Es la razón por la cual una filosofía del derecho auténtica deberá abordar el nexo entre la interculturalidad y los derechos humanos. Es obvio que no pueden existir planamente los derechos humanos si no existe una estructura comunitaria de corte analógico, de la que forma parte, sin duda alguna, una visión intercultural.

En síntesis, podemos ver que, para generar una interculturalidad analógica, es necesario cubrir los siguientes puntos; a saber, el rol de la pluralidad, el diálogo entre culturas, la actitud fronética, la analogía como paradigma de los derechos humanos y la necesidad de una ética analógica. Tales elementos son indispensables para adoptar una interpretación diferente, así como para poder orientar nuestra vida en comunidad al interior de un horizonte globalizador.

Reconocimiento de la pluralidad

Implica configurar mecanismos de visibilización y respeto de las pluralidades culturales o étnicas efectivas que se desenvuelven en los territorios nacionales e internacionales. Esto con el fin de garantizar la independencia e intercambio de las identidades culturales. Para ello, se plantea la necesidad de una pluralidad cultural analógica distante de la postura univocista típica del utilitarismo estadounidense que propone la convivencia de varias comunidades, de culturas diferentes, las cuales viven de manera decente en una estructura societal abierta, lo cual significa liberalismo. Dicha postura ha sido representada por el sionista Horace Kallen (1882-1974), autor de la noción de pluralismo cultural.[24] Por otro lado, el culturalismo relativis-

[22] *Ibidem,* p. 74.

[23] M. Beuchot, *Interculturalidad…*, p. 54.

[24] Horace Kallen, *Culture and Democracy in the United States,* New Brunswick, Transaction Publishers, 1998, pp. 1-35

ta está representado por el antropólogo alemán, nacionalizado estadounidense, Franz Boas (1858-1942), partidario del particularismo histórico y del historicismo subjetivista. Para él, "puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo a sí mismo."[25] La característica primordial de la corriente radica en su crítica al evolucionismo que utilizaba la noción de raza como criterio central para caracterizar la cultura de una forma social; para ello, proponía que la cultura debía abordarse desde la dimensión empírica, los criterios morales, las actitudes, las posturas, lo religioso, entre otros. Por ello, su señalamiento a rechazar la existencia de culturas superiores e inferiores, buenas o malas, dominantes u oprimidas. Debido a estas consideraciones, se oponen a ubicar la cultura al interior de un modelo evolucionista. Piensan que la cultura no debe evaluarse desde una perspectiva ética ni en términos absolutos, sino relativos. Plantean una postura diametralmente opuesta a la de Edward Burnett Tylor (1832-1917), y la corriente evolucionista, donde el desarrollo de la cultura transita de una cultura salvaje, por medio de la vida bárbara, hasta llegar a la vida civilizada.[26] Para Tylor la cultura es "aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la mora, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre."[27] La postura unívoca de cultura atiende a la existencia de leyes, evolución unilineal, alta y baja cultura y modelo civilizatorio, donde la primacía la tiene el eurocentrismo. Por otro lado, el culturalismo se opone a la idea de evolución, la existencia de leyes, pensando que cada cultura es producto de contextos naturales e históricos. En cambio, una postura analógica evitaría el absolutismo evolucionista[28] y el equivocismo culturalista.[29]

En resumen, la pluralidad de culturas no puede regirse solamente por el multiculturalismo que, si bien mantiene la cohesión entre las identidades individuales e identidades colectivas, sigue manteniendo una jerarquía de

[25] Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural,* Buenos Aires, Solar, 1964, p. 166.

[26] Edward B. Tylor, *Cultura primitiva, los orígenes de la cultura,* vol. 1, Madrid, Ayuso, 1976, pp. 19-40.

[27] E. B. Tylor, "La ciencia de la cultura", en J. S. Kahn, *El concepto de cultura,* Barcelona, Anagrama, 1995, p. 29.

[28] Lewis Morgan, *La sociedad primitiva,* Madrid, Ayuso, 1971, pp. 77-90.

[29] Alfred Kroeber, *Antropología general,* México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

grupos que no propicia el diálogo; mientras que la interculturalidad pondría el énfasis, como veremos a continuación, en la dialogicidad entre diversas culturas.

El diálogo entre culturas

El diálogo intercultural es una necesidad para resolver los problemas de violencia entre grupos sociales diversos. El diálogo es un evento que va más allá de la conversación. Su importancia no es que constituye un simple encuentro, sino ser un elemento básico para practicar la cordialidad y la solidaridad entre los grupos humanos. Beuchot es partidario del pluralismo cultural, o interculturalidad, en su mutua relación, y del diálogo entre culturas. En ese sentido, no se trata de comprender nuestra cultura, sino de establecer un paralelismo entre la esencia de las culturas involucradas. Sobre esto, indica: "No tenemos otra manera de hacerlo más que a partir de nosotros mismos y aplicando la analogía. Con eso se dará una universalidad y objetividad suficientes para que sea válido y valioso el diálogo intercultural."[30] De esta manera vemos que el diálogo intercultural es pertinente no sólo en los espacios institucionales, sino en la vida cotidiana, lo cual permitirá una nueva subjetividad que, por medio de la analogía, permitirá superar nuestra estructura animalesca y subhumana, en una persona capaz de intercambiar puntos de vista, sin exclusión y autoritarismo. Esto nos conduce a una tipificación humanista de la cultura.

> La cultura es la casa del hombre, es su morada en el entorno vital. Comenzó siendo una cueva, y pasó a ser una cabaña, luego fue casa y después palacio; pero siempre será su hogar, y tiene que hacerla habitable. Porque ha habido momentos en que la cultura parece haberse puesto en contra del ser humano, por haber incorporado elementos que lo desquician y lo hieren. Por eso también el estudio de la cultura debe ser crítico, una crítica de la cultura, como la que ya emprendiera Nietzsche.[31]

Tal como lo plantea Beuchot, existe una natura junto a la cultura, la cual nos permite conocer más a detalle al hombre, expresada en sus ritos, imaginario, ideología y símbolo. Entendiendo tales posturas nos daremos cuenta de su contenido. En esa ruta, una posición culturalista de carácter equívoco lo reduce todo a la cultura y ubica en un plano secundario las relaciones de producción, la economía, la superestructura y el mundo mismo. Tampoco se reduce todo a la natura; es la primacía del biologicismo por en-

[30] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural,* México, Plaza y Valdés, 2009, p. 151.

[31] M. Beuchot, *Interpretación…*, p. 153.

cima de la dimensión antropológica; tampoco se encuadra todo en la historia, la cual explica todos los eventos y procesos humanos desde la genealogía, el momento presente y el porvenir. En ese camino, construir cultura es mucho más que crear una segunda naturaleza. Así, la cultura es humanismo, por lo cual tenemos que reestablecer su esencia.

Generar una actitud fronética

Esta actitud es fundamental para lograr y establecer el diálogo. Refiere a la actitud prudente en la que se identifica la hermenéutica analógica.

> Esta hermenéutica analógica o prudencial (*phronética),* según veremos, es algo que se necesita en nuestro tiempo, en el que la hermenéutica está siendo tironeada por posturas univocistas y equivocistas; de modo que se debate entre hermenéuticas unívocas y hermenéuticas equívocas, haciendo falta una hermenéutica analógica, que cumpla con ese ideal de que la hermenéutica tenga por modelo la *phrónesis,* ya que ésta tiene por modelo, a su vez, la proporción o analogicidad. Lo anterior abrirá la puerta y nos hará avanzar en el camino de una hermenéutica y una filosofía más adecuadas.[32]

La propia idea de prudencia ha transitado a lo largo y ancho del tiempo, por lo que tiene que ver con la filosofía práctica. La frónesis es una virtud teórica, pero está fundamentalmente ligada a la facticidad. Debido a esa consideración, es fundamental aterrizar en la praxis. La frónesis es analógica, al integrar porciones y las estructuras, pues su tejido es de carácter articulado entre la teoría y la praxis. Así que en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, y si la iconicidad es una muestra de las diferencias, nos permitirá entender la proporcionalidad en tanto ejemplo de una mediación humanamente aceptable. Por ello, la proporción se enlaza con la sutileza, ya que siempre explora la posibilidad de la distinción, la cual consiste en identificar otra vía que la mayor parte de las veces se invisibiliza cuando se quiere elegir entre sólo dos opciones.

> En efecto, la analogía es proporción, proporcionalidad, mesura, moderación, búsqueda de armonía. Y la *phrónesis* consiste precisamente en el equilibrio proporcional de lo universal y lo particular, o de lo particular y lo universal. Inclusive, en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, es decir, lo particular sobre lo universal, ya que el equilibrio nunca es perfecto, y prevalece una parte, que siempre es la más débil, o más frágil, o más compleja.[33]

[32] M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 93.

[33] *Ibidem,* p. 96.

La hermenéutica analógica ha sido aplicada de varias formas en las ciencias sociales y las humanidades, pero al interior de los diálogos entre objetivismos y subjetivismos, entre multiculturalismo e interculturalidad, brota un eje de pensamiento que desde la analogía sugiere elementos adecuados para superar el absolutismo y el relativismo. Dicha analogía, entendida como un paradigma al interior de las relaciones interculturales, nos sirve para pensar los derechos humanos, como veremos en el siguiente punto.

El paradigma analógico de los derechos humanos

La cuestión de los derechos humanos es la posibilidad de encontrar salidas y de vivir en convivencia y cordialidad, en un ambiente multicultural, ya que los derechos humanos exploran siempre la universalidad. Es por eso que existen universales unívocos y equívocos, así como analógicos. El positivismo jurídico tiene, sin duda alguna, universales absolutistas como la coacción, la imputabilidad y la estática jurídica. En tal sentido, se trata de una postura opresora en la que impone un prototipo de sociedad y de cultura, basado en la interpretación absoluta, autoritaria y soberbia. Por otro lado, tenemos a los universales equívocos, como la ambigüedad, la irracionalidad y el indeterminismo, los cuales adquieren un carácter de multivocidad. Dicha tensión puede ser superada por la existencia de universales análogos, que es la que más conviene en el marco de los derechos humanos, como sucede con la necesidad de las virtudes, la distinción, la diferencia y los símbolos. Es obvio que se trata de una universalidad diagramática, la cual abre las puertas a la subjetivación y a la diversidad cultural. Al respecto, Beuchot nos marca el camino:

> Deseo plantear un modelo distinto, basado en la fraternidad, aunque incluyendo la libertad y la igualdad. Es un paradigma analógico de los derechos humanos, ya que trata de evitar el univocismo al que ha conducido el liberalismo y el equivocismo en el que lo han hecho desembocar el igualitarismo y el comunitarismo. Pues, si el liberalismo pretende un universalismo casi absoluto, el comunitarismo, ha sido acusado de llevar a un relativismo muy fuerte. Un modelo analógico buscará mediar la universalidad y la particularidad, la identidad y la diferencia, en una semejanza que privilegia la diferencia y lo particular. Pero todo dentro de cierto límites.[34]

[34] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho,* México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, p. 177.

Por tal motivo, la hermenéutica analógica nos proporciona el modelo prudencial sobre los derechos subjetivos, sorteando, como dice Beuchot, el liberalismo univocista, manifestado en la globalización absolutista de un sistema de producción basado en la competencia y el libre mercado. Nuestro autor insiste en la crítica al liberalismo basado en universales unidimensionales, como la represión, la censura, la vigilancia, la inseguridad y el mercantilismo. Así, su propuesta se basa en un pluralismo analógico situado más allá del liberalismo para que pueda ubicarse en una posición fraternalista; buscadora de la igualdad, la libertad y la convivencia cordial. Esto, para mantener siempre el horizonte de la comunalidad, donde la actualización se realiza cada vez que triunfa la esencia de los derechos humanos, cuyo analogado principal es la justicia, no en el sentido de John Rawls, sino de Aristóteles, Pablo de Tarso, Tomas de Aquino, Bartolomé de las Casas, Ernest Bloch y otros. El siguiente apartado tiene que ver con la idea de comunidad y comunitarismo de nuestro autor.

Beuchot propone una postura política diferente a la del modo capitalista de producción. En su texto *Política, sociedad y ética a través de la hermenéutica analógica* propone un apartado llamado "la lucha de los sistemas más allá del liberalismo y del comunitarismo", donde indica:

"Por eso conviene evitar el univocismo del liberalismo, que únicamente ve por libertad, de modo individualista y hasta egoísta, y también evita el equivocismo de un comunitarismo relativista (pues el relativismo se da, más que de los individuos, de las comunidades.)"[35] En esa ruta, propone un comunitarismo societal situado más allá de los *ismos* de cualquier índole en la que pueda tener cabida la democracia, la esperanza y la utopía. Para ello, propone un paradigma de los derechos humanos, una perspectiva más colectivista, justa y responsable. Es por eso que llama a la constitución de una ética analógica, orientada a superar el liberalismo univocista y el comunitarismo equivocista. Veamos cómo lo plantea:

> Esta ética de la no exclusión es un esfuerzo por dialectizar la analogía, por eso Dussel la llama analéctica y a veces anadialéctica. La dialéctica es la que vigoriza e impulsa la analogía, y por eso puede dinamizar a la hermenéutica analógica, para que no se quede impasible ante los excluidos, los desposeídos. Tiene que preocuparse por señalar caminos, pautas de acción que resulten de la interpretación de la realidad y de la proyección hacia el futuro, así se superará la mera hermenéutica unívoca de la sociedad real y la sola hermenéutica equívoca de los proyectos descabezados, de las utopías irrealizables; esa

[35] M. Beuchot, "Política, sociedad y ética a través de la hermenéutica analógica", *Arbor,* núm. 189, 761, 2013 [en línea], http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.761n3008

> hermenéutica analógica conduce a lo que Dussel llama, desde la analéctica, una utopía realizable.[36]

La pertinencia de una ética analógica ha sido fundamental, pues existen posiciones diametralmente opuestas al respecto, desde las éticas absolutistas del pospositivismo jurídico y las éticas relativistas típicas de los diversos constructivismos. En esa ruta, Beuchot valora las aportaciones del filósofo argentino Enrique Dussel, para diseñar su propuesta sobre la ética.

Ética analógica

Nuestro autor se ha preocupado por configurar una ética proporcional, ubicada más allá del univocismo típico de la analítica, el enfoque sistémico, el positivismo y el conductismo, basados en principios individualistas típicos de la democracia liberal. Por otro lado, ha cuestionado las posiciones de la posmodernidad soportada por el debilismo y las diversas formas de nihilismo. Para lo cual ha partido de una ética humanista.

> Según hemos visto, la acción humana moral se despliega buscando, primeramente, una finalidad. Esa finalidad es la felicidad, la vida feliz. Aquí es donde recuperamos las éticas del bien, además de las éticas de la justicia. Las éticas de máximos, además de las éticas de mínimos. Las de mínimos son las de la justicia; las de máximos, las de felicidad o la calidad de vida. Y es que los máximos de la calidad de vida o de vida feliz, realizada y plena son los que dan sentido a los mínimos de justicia. De nada nos serviría alcanzar la justicia, la igualdad, la democracia, entre otros, si no tenemos metas de felicidad y de bien para realizar dentro de ellas.[37]

Así que Beuchot enlaza la idea de ética, de factura aristotélica ubicada en la vida virtuosa como fundamento empático para la relación intercultural. Tal posición se aleja de las posiciones individualistas que pretenden normalizar las prácticas de los sujetos, sino de posiciones de diálogo, comunal, donde la vida buena es siempre compartida y vivida. Podemos decir que su planteamiento es una articulación entre el ser y el bien, lo universal y lo particular, la forma y el contenido, así como el fenómeno y la esencia. En este contexto, asistimos a un retorno de la ética para entender la cultura y sus expresiones de carácter multicultural, pluricultural e intercultural. La teoría pura del derecho de Hans Kelsen ignoró el nexo entre el pluralismo y el monismo jurídico, dada su exclusión de la cultura.

[36] *Idem.*

[37] M. Beuchot, *Ética*, México, Torres Asociado, 2004, p. 120.

Los cinco puntos mencionados son vitales para entender la interculturalidad desde una perspectiva humanista y crítica, que reconozca las fronteras y los puentes de las relaciones entre culturas que son necesarias para concebir, por un lado, la universalidad de los derechos humanos y, por el otro, la interculturalidad. Como resultado de nuestro repaso por la propuesta analogizante, adoptamos una idea alternativa de cultura y de interculturalidad, que nos sitúa en un camino diferencial respecto de la globalización hegemónica impuesta por el liberalismo.

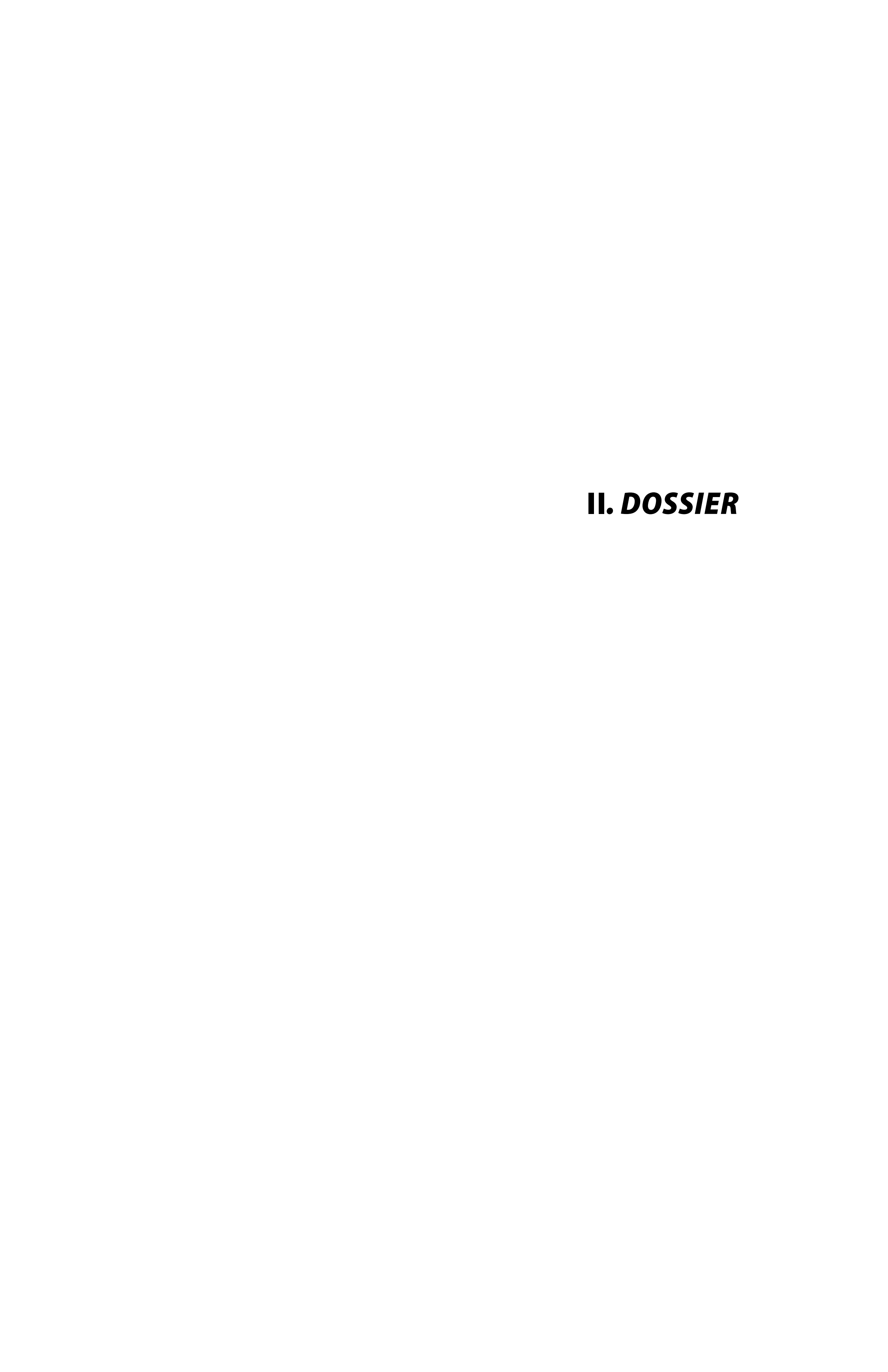
Conclusiones

En síntesis, la importancia de la hermenéutica analógica es clave en la comprensión del análisis cultural a nivel epistémico, ya que es una filosofía de la cultura de frontera. Hemos repasado las ideas fundamentales de la hermenéutica analógica sobre el tópico de la interculturalidad. Se ha criticado la noción de multiculturalismo, pluriculturalismo y monoculturalismo. En ese sentido, la interculturalidad deberá entenderse como la interacción de culturas donde no existe la dominación de una sobre otra. Para ello, Mauricio Beuchot evita un monoculturalismo de carácter univocista basado en el evolucionismo etnográfico y el positivismo sociológico; también cuestiona la dimensión cultural posmoderna, cuyo soporte básico es el relativismo.

Coincidimos con la propuesta de la proporción, tan ausente en los comentarios y reflexiones sobre la temática cultural, la ética y el diálogo entre grupos sociales distintos. Todo esto es de capital importancia al momento de considerar uno de los problemas más ligados al momento actual, como es la relación con los otros: los inmigrantes, los indígenas, los refugiados, las clases trabajadoras del campo y la ciudad. Para ello, la hermenéutica analógica puede contribuir a una nueva idea de sociedad basada en el espíritu comunitario, así como a la posibilidad de vivir en convivencia y concordancia los unos con los otros. Nuestra interpretación de la idea de forma social se ancla en la lucha por un mundo mejor. Al respecto, los distintos liberalismos y los diversos totalitarismos nos han dejado un sabor amargo para los tiempos por venir. A nuestro juicio, las posturas apologéticas del liberalismo deberán cambiarse por un concepto de sociedad más pertinente, orientadas a la realización del bien común y de la búsqueda de la vida buena.

La experiencia histórica ha demostrado que las diversas formas de democracia liberal y las distintas manifestaciones del comunitarismo no están en condiciones reales para promover una existencia creativa; esta exigencia tiene que venir de una actualización de las temáticas centrales de la filosofía política, la ciencia política, la antropología política y la sociología política. En ese camino, la interculturalidad, visualizada desde una perspectiva comunal, así como la defensa de los derechos humanos, constituyen una

alternativa en tiempo de crisis. La hermenéutica analógica, de una u otra manera, está llamada a esclarecer dicha problemática, más allá de los límites del liberalismo y del comunitarismo, así como del positivismo jurídico y la posmodernidad.



II. *DOSSIER*

UNA MIRADA ANALÓGICA AL BARROCO. VARIACIONES SOBRE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-BARROCA

Aldo Camacho*

RESUMEN La hermenéutica analógica busca mediarse entre interpretaciones univocistas e interpretaciones equivocistas. En este trabajo, se pretende unir fuerzas con el pensamiento barroco, pues ambos guardan consigo cierta relación que les permite llegar a una comprensión que va más allá de los límites de meras imágenes. Con ayuda de la dialéctica, la hermenéutica analógico-barroca se anclará en la descripción de una antropología filosófica, con el fin de llegar a una comprensión ética y cultural. Para ello, ha de tomarse en cuenta la idea del mestizo como ícono de comprensión intercultural y cosmopolita.

ABSTRACT Analogic hermeneutics attempts to mediate between univocal and equivocal interpretations. The topic of this paper is to belong to baroque theory, because both mean a topic relation that allows them to understand beyond limits of images. With dialectic philosophy, analogic hermeneutics will make a clear description of a philosophic anthropology, that will get to understand itself on ethics and cultural studies. However, we have to think about mestizo idea as an icon of intercultural and cosmopolitan understanding.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Hermenéutica analógica, barroco, mestizo, interpretación, antropología filosófica, ética, interculturalidad, educación, juicio, *phrónesis*

Keywords
Analogical hermeneutics, baroque mestizo, interpretation, philosophical anthropology, ethics, intercultural, education, judge, phronesis

En estas páginas, deseo desarrollar algunas variaciones en torno al pensamiento barroco desde la propuesta de Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica. Para ello, comenzaremos con un análisis de los elementos que unen al barroco con la analogía y la iconicidad; de tal forma que, en sí mismos, tanto el barroco, como la analogía, se definan. Así, anclaremos las cuestiones que el barroco y la analogía nos dieron, en una suerte de antropología filosófica; esto es, buscaremos comprender al ser humano barroco en sus expresiones metafóricas sobre el microcosmos. Esto nos llevará a sus consecuencias prácticas, a saber, la comprensión ética del barroco por medio de la analogía, de donde resaltarán los conceptos de *prudencia* e *intersubjetividad.* Por otro lado, nos llevará a la comprensión cultural, de donde analizaremos la idea de cultura desde el barroco y su desarrollo por medio de la analogía, para llegar a la última parte, que es la idea de un mestizaje analógico-barroco. Finalmente, daremos algunas consideraciones conclusivas.

Antes de acercarnos a nuestro tema, será necesario definir el Barroco. Podemos pensar en el Barroco como un movimiento cultural y artístico surgido casi al mismo tiempo que el Renacimiento. En este movimiento, surgen concepciones exageradas, que llaman la atención, como ornamentales y pintorescas. Asimismo, en el discurso barroco, hállase la concepción simbólica que carga cierta fuerza entre la metáfora y la metonimia. Por otro lado, en las concepciones discursivo-filosóficas, se encuentran modos intermedios de comprensión; es decir, modos cuasidialécticos que pretenden expresar un concepto en sí mismo, pero siempre en relación con algo que se subordine como contrario a él.

Barroco, analogía e iconicidad

El Barroco, al expresarse y comprenderse simbólicamente, carga consigo un halo de analogicidad, pues se advierte el lado icónico del símbolo; un sentido de comprensión en el ícono, pues éste expresa una diferencia que

se despliega en la semejanza. Para Beuchot, la analogía guarda consigo una comprensión barroca, ya que ambos se expresan discursiva, estética y culturalmente, lo cual arroja consigo un conocimiento que evidencia una proporción entre la metáfora y la metonimia. Por un lado, la metáfora advierte su sentido simbólico y alegórico, y se expresa en el quehacer culteranista; por otro lado, la metonimia advierte un sentido literal, y se expresa en el quehacer conceptista. El barroco, por su parte, busca conservar ambos sentidos con su diferencia, y mantenerlos en tensión, con la finalidad de conseguir cierta semejanza. El barroco es, pues, la expresión analógico-icónica de su comprensión. Una expresión que modera su tensión, que modera prudencialmente su distinción y su semejanza: una expresión dada por sí misma en sus contrarios y que se resguarda en su identidad.

Así, es posible decir que el barroco funge como un modelo de iconicidad, pues es conciliación de contrarios; una conciliación que se despliega en la analogía, pues, al ser, por ejemplo, una expresión artística, filosófica o cultural, no deja de ser una vuelta a sí mismo, una tensión que motiva su existencia y su expresión. "El ícono es signo que llega hasta lo profundo. Y el barroco es arte de profundidades."[1] El barroco como modelo icónico de comprensión, también se expresa como paradoja y tragedia, pues no vive de sus contrarios, pero no puede vivir sin ellos; incluso, se considera a sí mismo como su contrario, aun cuando pretende conservar, en sus insondables profundidades de comprensión, su ser idéntico a sí mismo. Esto da cabida a pensar que el barroco es una fuente positiva y negativa de sí mismo, lo cual se refleja en la analogía y en el ícono.

Ahora bien, la comprensión trágica del barroco se expresa en la seriedad, la angustia y la tristeza humanas. El barroco, en su desenvolvimiento, busca conservarse; esto significa que busca mantenerse paradójicamente con el afán de no dejar ningún vacío. Tal vez el hecho de que se exprese ornamentalmente sea razón de alejarse de un miedo ontológico; o tal vez el hecho de que algunos filósofos busquen una moderación frente al infinito, o bien, un arrojarse a él, así como una unión monadológica sin dejar vacíos, también sea una cuestión de partir del miedo ontológico. Es más, podríamos decir que hay una necesidad de comprenderse como fragmento de un todo dado, del cual el ser humano pueda definirse como parte del universo.

Pero esa comprensión siempre se encuentra en conjunción con ese miedo. Así, el miedo, como parte de la intimidad y profundidad humanas, puede ser, también, su contrario; algo necesario que implique cierta (in)tranquilidad al definirse como parte de un infinito independiente de la totalidad humana, pues el ser humano tiene la necesidad de ponerse en

[1] Mauricio Beuchot, *Ordo analogiae: Interpretación y construcción del mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 30.

crisis, de poner en crisis su comprensión y su definición ontológica, de poner en crisis su existencia frente a la inmensidad. Así, el infinito, el todo dado fuera de lo humano, también surge como un contrario necesario para que el ser humano se comprenda a sí mismo. "En ese tiempo, las verdades se ponen en crisis, y se llega al mundo como metáfora de un gran escritor (Dios)".[2]

El barroco, en su iconicidad, hace al ser humano lo que es. Lo define como una aspiración a lo eterno y a lo nouménico, porque, como señala Beuchot, de otra forma, no habría resurgido la idea del ser humano como metáfora del universo, como microcosmos frente al macrocosmos. Esta comprensión da salto a una búsqueda de sí, a una forma de definirse idealmente. Esta comprensión lleva, pues, al ser humano a verse como análogo del ser: como un ícono frente al mundo, frente a los demás y frente a sí mismo, lo cual lo direcciona a mantener una idea de sí mismo como ser humano. "La iconicidad hace al Barroco lograr una filosofía profunda, una ontología de las profundidades, pero desde lo superficial y aparente, fenoménico, como es el individuo frente a la infinitud de lo universal, y como es el tiempo frente a la infinitud temporal de la eternidad, de la otra vida. Parte siempre de lo humano."[3]

Una idea analógico-barroca del ser humano

Frente a lo infinito o eterno, el ser humano puede convenir en una idea de sí, pues necesita de su expresión contraria para advertir plenamente su carácter, su ser. Ésta es la idea metafórica que surge del barroco, pues la metáfora nos muestra una cara frente a un contrario. Un lado que se expresa entre los lindes de la subjetividad, pero que requiere de la objetividad (metonimia) para poder comprenderse. Finalmente, la idea del ser humano se expresa por sus lados, por la constitución contraria que lo colma como un ser finito frente a lo infinito. "El ser humano no se contenta con ser un pequeño mundo, cosmos o armonía, sino que es armonía y orden de contrarios. Allí está el mérito. Se encuentra compuesto de las cosas más variadas; y no sólo eso, sino que, además, son elementos dispares, incluso disparatados y hasta opuestos. El hombre es la verdadera síntesis de los contrarios."[4]

Pues bien, podemos advertir que hay una idea barroca de la antropología filosófica, y nos dice que es una búsqueda por parte del ser humano. El ser humano se busca entre contrarios, los cuales configuran su *ethos* frente a sí. No sería exagerado pensar que el *ethos* barroco que configura una antro-

[2] *Idem.*
[3] *Ibidem*, p. 31.
[4] M. Beuchot, *Metafísica poética*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2015, p. 15.

pología filosófica se conforma de la multiplicidad de ideas que se desbordan al frente del ser humano; pues, por un lado, el ser humano barroco es un ser en constante contradicción, justo por su carácter de ser uno en todas las cosas; por otro lado, porque esta búsqueda lo corrobora fragmentariamente. Puede apelar a su lado natural al frente de su lado cultural; de su lado metafórico al frente de su lado metonímico; de su lado poético al frente de su lado conceptista. "La metáfora, al igual que la metonimia, son los dos polos del discurso y del arte barroco, y en la búsqueda de su equilibrio se juega la validez del arte. Se dio la tensión hacia el equilibrio de la metonimia y la metáfora de los textos."[5]

La antropología filosófica configurada por el barroco nos dice que el ser humano es una fragmentación al frente de múltiples contrariedades, y entre esa multiplicidad se coloca como un ser análogo; incluso, como un ser icónico de las cosas que se encuentran en su exterior. Sin embargo, al ser icónico, el ser humano no deja de ser partícipe de su contrariedad, esto es, no deja de lado la posibilidad que lo condiciona como un ser contrario a sí mismo; y aun al ser su contrario, se media entre los contrarios que lo constituyen, pues, como hemos visto, el ícono advierte la diferencia entre contrarios, pero busca resguardarse en la semejanza. El ser humano barroco es, por tanto, *contrario*; pero su constitución al frente de la contrariedad que expresa su carácter, es lo que lo hace ser *semejante* a esos contrarios. Por otra parte, si bien el barroco busca expresarse para dar a comprender algo, el ser humano barroco busca comprenderse en la expresión que lo constituye; es decir, busca el lugar que le corresponde en toda la gama de contrarios que prevalecen dentro y fuera de sí. Ese lugar, finalmente, es lo que lo definirá como el mediador de los contrarios, y su expresión se abordará en la proporcionalidad.

Así, el ser humano es propicio a su proporción, pues se destaca por ser parte de un todo, por ser parte de algo, por ser medio entre un todo y un algo. Como Pascal advierte,[6] si se encuentra al frente de la infinitud, el ser humano se representará como una nada; en cambio, si se encuentra frente a lo nimio, el ser humano se representará como algo infinito. El mediarse entre lo infinito y lo diminuto es la expresión de su proporcionalidad.

> Tiene el hombre un carácter de medio, de mediador, de análogo, de proporción entre la nada y el todo. Ambos le resultan desproporcionados, pero él es quien los proporciona en alguna medida, es la proporción del todo, su analogía. En parte nada, en parte todo, pero todo en parte. Porque, si el hombre es

[5] M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y signaturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 29.

[6] *Cfr.* Blaise Pascal, *Pensamientos*, Madrid, Gredos, 2014, pp. 52 y 55.

> microcosmos, cosmos pequeño, es, como quiera que sea, cosmos, orden, y el orden es analogía, proporción de elementos conjuntados.[7]

De esta manera, se desata la idea del ser humano como microcosmos, pero desde el barroco. Es bien sabido que la interpretación del ser humano como metáfora del cosmos nos es nueva. Desde los pitagóricos ha habido un sinfín de ideas que miran al ser humano como un cosmos pequeño. La necesidad de verse como un microcosmos no es exenta de presentarse en el barroco. Sin embargo, la cuestión que se plantea es cómo es posible comprender una idea de microcosmos desde la hermenéutica analógico-barroca; lo cual, a su vez, nos llevará a plantear algunas consecuencias.

Es más que clara la idea de que, en el barroco se expresa una *coincidentia opossitorum*, una unión de contrarios que busca la armonía. Se expresa en la forma natural del barroco y se expresa en la búsqueda por la constitución del ser humano. Se busca, pues, *como si* partiera de su núcleo de intencionalidades, que, dicho sea de paso, son distintas entre sí, pero dan identidad en tanto que expresan lo que el ser humano es.

Así, la armonía que se expresa en la unión de contrarios es la analogía, la cual puede ser advertida por su cualidad metafórico-icónica, o por medio de la proporcionalidad que se resguarda entre los contrarios. Esto permite comprender que la analogía en el barroco se expresa dialécticamente, ya que, de la dialéctica, surge la analogía como un complemento de la actividad de contrarios, como un *plus* que reafirma la existencia de la armonía que entre los contrarios se ocasiona. Por otro lado, la analogía se resguarda en una interpretación barroca, dentro de su expresión dialéctica, porque tiende a ser distinta del barroco y la dialéctica, pero busca resguardar una identidad entre ambos, una semejanza expresa en la unificación o coexistencia de identidades en sus expresiones de armonía.

Esta expresión conciliadora barroco-analogía-dialéctica es una faceta de lo que Mauricio Beuchot denomina *racionalidad analógica,* pues se trata de una síntesis moderadora entre otras síntesis o momentos dialécticos que buscan la armonía. Es una forma de equilibrar el peso que cada expresión asume; de tal manera que la analogía surge de manera analógica ante sí misma. No hay que pensar que es una tautología. Si somos suspicaces, podemos ver que la analogía tiene un doble momento. En primer lugar, surge como mediadora entre la expresión barroca y la dialéctica, que es, de por sí, una expresión dada entre expresiones o momentos contrarios, lo cual permite que la analogía comprenda el momento de la unión armónica entre el barroco y la dialéctica, en una suerte de dialéctica analógico-barroca. Por otro lado, la analogía surge como contraria a sí misma, pues busca un do-

[7] M. Beuchot, *Metafísica poética…*, p. 15.

blez que exprese el sentido del barroco en tanto que se expresen los momentos de la dialéctica; de tal manera que, entre tantas expresiones, que pueden o no ser distintas, haya una unificación de identidades.

Esto se puede reflejar en los lares del símbolo, del ser humano como microcosmos, como metáfora del cosmos, pues se asume como un distinto frente al macrocosmos, pero con cualidades que permiten que se piense cercano a su contrario. Es, pues, la idea de la simpatía universal, la cual proporciona una imagen del ser humano frente a y en el cosmos. Así, de esta imagen surge la racionalidad analógica, que es el punto en donde los contrarios se ubican para conformar al ser humano. De la imagen del microcosmos, como un compendio del todo, surge la imagen de la naturaleza, muy dada en el barroco. El ser humano barroco busca expresarse como parte de la naturaleza, o bien, busca una imagen que centre su naturaleza como un todo que propicia lo restante de su constitución.

El ser humano es un ser simbólico, pues el símbolo, muy presente en el barroco, contiene en sí dos caras que definen parte de la esencia del ser humano. Se ve a sí mismo frente al cosmos como un ser microcósmico; su intencionalidad tiende a la simpatía por la naturaleza, una suerte de velar por ella para poder comprenderse. Desde su primera experiencia en y de la realidad, el ser humano vive para comprenderla en tanto que intenta comprenderse. Por tanto, el ser humano es análogo al cosmos; tiende a reflejarse con él con sus limitaciones, con símbolos que tienden hacia una intencionalidad que trascienda entre los contrarios que la conforman para expresar el peso de su equilibrio, de la mediación que lo define. El ser humano quiere, y desde su querer, se advierte cierta comprensión de la realidad, del cosmos y de sí; pues no deja de pensarse, de autoconocerse, de trazar las vías ontológicas de su vida para encaminarse a la comprensión de su existencia. Eso le da pautas para trazar, a su vez, cierto equilibrio.

El símbolo barroco del ser humano es icónico, pues se despliega fragmentariamente para comprender qué es totalmente. De aquí se desenvuelven los conceptos de *metáfora* y *metonimia,* de ídolo e ícono, que son las caras del ser humano, distintas entre sí, pero necesarias para expresar armoniosamente la existencia del mismo, como un todo y como una parte del todo. El símbolo da comprensión de la realidad hacia el ser humano. Ricoeur y Beuchot, respectivamente, dicen “el símbolo da qué pensar” y “el símbolo da qué vivir”.

Así, el ser humano comprende su sentido en tanto que se asume desde la racionalidad analógica. Busca estar presente entre sus contrarios, entre contrarios distintos de él, y busca expresarse en la reunión tanto de sus contrarios como de los contrarios externos a él.

De esta imagen se desprenden los momentos más latos tanto del barroco como de la analogía, pues hay un despliegue tanto práctico como representativo de la idea del ser humano barroco como microcosmos.

El despliegue ético del barroco analógico o analogía barroca

Hemos comprendido que el barroco tiende a contenerse en la analogía en una suerte de dialéctica, misma que advierte su comprensión en la racionalidad analógica. Se ha ilustrado con la idea del ser humano como parte del todo, una idea con bastante fuerza en el barroco. No obstante, tanto el barroco, como la hermenéutica analógica no han de prescindir de la presencia del otro; esto es, del contenido ético que pudiese desprenderse de la idea de un barroco analógico, o del barroco a partir de la hermenéutica analógica.

Dentro del pensamiento barroco hay ideas de ética, que, de alguna manera, buscan una correspondencia con el otro, o con un contrario que dé sentido al análisis del comportamiento. Hay éticas barrocas, como la de Spinoza, que buscan comprender racionalmente un orden al frente de la pasión, de la acción y de los afectos, con el fin de reivindicar al sujeto con una correspondencia con el cuerpo, en vistas de expresar racionalmente al ser humano como y con Dios.[8]

Sin embargo, la ética que corresponde a la hermenéutica analógica, esto es, la ética analógica o ética hilemórfica tiene como base un formalismo y un materialismo, respectivamente expresados en los valores y la virtud; en particular, en la prudencia, la cual es muy vista en otro pensador barroco, a saber, Baltasar Gracián, quien busca corresponder contrarios, con el fin de expresar, a veces de manera distinta, la idea de la prudencia. Se puede ver con conceptos como el *ingenio,* la *discreción,* o bien, sin más, con el concepto de la *prudencia.*[9] "La prudencia resulta del estudio de la naturaleza; el in-

[8] *Cfr.* Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2011.

[9] Baltasar Gracián, *El arte de la prudencia*, Barcelona, Planeta, 2012. También *vid.* en *El discreto, El criticón, El héroe*, México, Porrúa, 2011. *El arte de la prudencia* es un conjunto de aforismos donde el autor busca retratar, por medio de ornamentos barrocos e imágenes que convienen a un extremo, el sentido de la prudencia; esto es, la prudencia como arte y técnica del buen vivir. Asimismo, de este texto se desprenden conceptos metafóricos como el del *ingenio,* muy afín al *espíritu de fineza,* de Pascal, el cual es una de las máximas imágenes que Gracián expone para ilustrar el discernimiento prudencial. En cambio, en *El discreto*, Gracián expone, a modo de prosa, los momentos complejos por los que pasa el ser humano; de tal manera que, el ingenio y el discernimiento terminen por definirlo como un ser prudente. De manera muy similar, estas ideas se exponen tanto en *El criticón,* como en *El héroe*, que buscan ensalzar el orden prudencial al frente de las adversidades y caos que advierten al ser humano una necesidad de responder por sí y para sí. Se asume, asimismo, una actitud pesimista en estos dos últimos textos.

genio no es sólo una virtud literaria, sino filosófica, la del conocimiento de lo real más allá de las apariencias."[10]

Pues bien, de la metáfora del ser humano como microcosmos se desprende la prudencia, o bien, el ingenio, que puede ser, según Beuchot, una *signatura* que defina por completo al ser humano. Esto es, por medio de las acciones, mismas que se definen por el núcleo intencional del ser humano, es posible definirlo en tanto tal. Es, pues, una pequeña parte que nos advierte su existencia, su esencia, su sentido y su proporción en relación con lo exterior a él, con el sentido que la naturaleza puede contener. A su vez, de esta signatura surge la analogicidad del ser humano, que contiene, a través de su acción, el sentido de la prudencia; pues hay que recordar que la prudencia, como virtud dianoética, repara y configura la acción humana gracias al hábito. También, hay que recordar que la prudencia se define analógicamente, por el acto de discernimiento o distinción intelectual, lo cual es una manera de plantear que la analogía se contiene en el ingenio o en la buena decisión, que son parte de la expresión moral del ser humano. "El ingenio busca con agudeza las correspondencias entre las cosas, en lo cual ya se da una postura analógica. Además, lo hace con algo muy propio de la analogía, como es el distinguir."[11]

La prudencia, vista desde Aristóteles hasta el barroco analógico o hermenéutica analógico-barroca, tiene una doble consecuencia. Por un lado, es motivo de formación de juicio; es decir, de una pedagogía que acaece en el discernir. El juicio, en tanto se piense como *krínein*, tiene un sentido de distinción o discernir, de poner en tela de juicio o en crisis algo. Si advertimos que dentro del barroco se sugiere la unificación de contrarios, con el juicio se distinguirá lo uno de lo otro en su mismidad. El juicio delibera lo que puede ser bueno o conveniente respecto de lo malo o involuntario. Por tanto, la labor del juicio en una ética hilemórfica o analógica sería la de conciliar, llegar a un acuerdo conciliatorio sobre la manera en la que se aprehendan los valores. Algunos, de manera puramente intelectual; otros, con el corazón y otros con ambos. Así, el juicio advierte una formación tanto pedagógica, como de *ethos*, ya que su trasfondo ético y ontológico es la moderación, esto es, la *phrónesis*. El juicio da carácter al ser humano para enfrentarse a la realidad, al otro y a sí mismo.

Es, entonces, la configuración analógico-barroca del juicio entre imágenes o contrarios. Podríamos decir que el juicio es una faceta más personal de la racionalidad analógica, pues surge de una formación de virtudes y se expresa más en el intercambio dialógico o de acciones entre otros. De tal forma que, el despliegue ético del juicio analógico-barroco se torna en un

[10] M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y signaturas…*, p. 28.

[11] *Idem.*

acto de intersubjetividad, pues de otros se aprende mientras el diálogo se contemple como una esfera en la que los sujetos se encuentren en sintonía.

El modo dialógico es, pues, lo que da comprensión entre sujetos. Es la formación del juicio, que no necesariamente se define en la individualidad; es decir, como si fuera un ser solipsista o un *solus ipse*, porque, al estar arrojado al mundo, comienza su aventura barroca, y lo hace con el prójimo. Entiéndase por *prójimo,* los demás seres naturales del cosmos, los contrarios al ser humano; incluso, otros seres humanos que definen su identidad en su contrariedad. El ser humano no está solo, y eso le da razones para encontrar un significado de su vida con la de los demás.

Finalmente, para recapitular, el juicio busca formar tanto a la razón como al corazón, y lo hace al ponerlos en mutuo contacto, como elementos propios del ser humano que son contrarios entre sí; contrarios que dependen el uno del otro para identificarlo. Es claro que el corazón tiene sus razones y que hay una lógica del corazón. También es claro que la razón tiene su propio desenvolvimiento. Sin embargo, el juicio los interconecta para lograr una comprensión y una formación de la persona. También es una faceta de la racionalidad analógica: un tercero en discordia que busca diálogo y comunión entre quienes son tan distintos. El corazón y la razón han de llegar a comprenderse para aprehender los valores y desenvolverlos materialmente *en* las virtudes; es decir, *phronéticamente*.

Ahora bien, después de realizar una *zétesis* en busca de su comprensión y después de comprenderse *con* el otro en tanto que ser vivo y/o ser humano, queda un problema sin resolver, a saber, el quehacer del ser humano frente al otro, frente al prójimo. La relación entre personas, o la intersubjetividad, tiene como trasfondo una intención ética. El relacionarse entre personas implica acción (en sentido aristotélico); esto es, trazarse límites y abrirse al diálogo para comprenderse, siempre con la disposición de respetar lo que la justicia y las leyes nos otorguen. Entonces, podríamos decir que es la pauta para pensar en una idea de cultura. Por tanto, el problema que nos atañe es si es posible comprender una idea de cultura desde la hermenéutica analógico-barroca.

El despliegue cultural del barroco analógico o analogía barroca: el mestizaje

De acuerdo con Mauricio Beuchot, la *cultura* es todo quehacer no natural del ser humano; es decir, los actos que nos llevan a accionar de manera un tanto artificial. Nuestra intención es, entre otras, ver si la cultura trasciende más allá de lo natural y de lo propiamente cultural en una suerte de cosmopolitismo analógico-barroco, que defina culturalmente al ser humano. Para nuestro filósofo, la cultura tendría que recurrir al símbolo. No es posible

pensarnos únicamente según nuestra condición biológica; pero tampoco es posible pensarnos únicamente según una construcción artificial de normas o costumbres, así como tampoco es posible ver la realidad únicamente desde el intelecto o únicamente desde la experiencia. El símbolo es parte del ser humano, despierta su iconicidad por medio de sus contrarios; intentamos comprender nuestra condición humana, hasta cierta medida, por medio de lo simbólico, porque buscamos comprendernos, buscamos un significado de nuestra vida, y podríamos ir más lejos: a través del símbolo llegaríamos a comprender nuestra cultura, pues, al fin y al cabo, inventamos lenguas, signos o acciones que configuran nuestra comprensión en una cultura. Y lo hacemos con el otro con un ejercicio de interpersonalidad o, como dice Beuchot, con representaciones colectivas.

> Es pues una noción semiótica y hermenéutica de la cultura. El hombre ha tejido tramas de significados y la cultura es ese tejido, que, curiosamente, en latín se dice *textura* o *textus,* es el texto cultural del hombre. Se ve la conducta humana, según quiere Ricoeur, como acción significativa o simbólica y así es como da origen a la cultura. La conducta humana es intencional y significativa y, en sus más altos grados, simbólica, por eso el símbolo es lo más cultural, lo más propio de la cultura.[12]

Sin embargo, no hay que dejar de lado que la comprensión de la cultura tiende a ser distinta; es decir, no hay cultura, sino culturas. Beuchot comprende que, en ciertos lugares, entre ellos, nuestro país, conviven múltiples culturas, por lo que su misma convivencia puede llegar a ser problemática en tanto que los de una cultura buscan imponerse a otra (univocismo) y en tanto que, los de otra cultura, buscan realizarse, de tal manera que siempre se forme a su modo (equivocismo). Hay que encontrar un equilibrio en esta multiculturalidad. Para Beuchot, este equilibrio se lograría por medio de la interculturalidad; es decir, con el diálogo entre culturas de un mismo lugar. Esto implica que haya una formación de la cultura, una educación cultural, pues se ponen en práctica las cuestiones éticas del ser humano, hasta llegar a una comprensión intercultural.

Hay, pues, interculturalidad porque las culturas que coviven en un espacio común se comprenden en tanto que culturas, y se reconocen como algo distinto, como algo contrario a ellas. En el reconocimiento de la otra cultura se encuentra la prudencia y el juicio, y tienden a buscar una idea proporcional de justicia (atributiva o distributiva). Y, en este reconocimiento, hállase la práctica del diálogo intercultural; la disposición a mejorar la

[12] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, Plaza y Valdés, 2009, p. 21.

cultura propia a través de la otra y viceversa, lo cual apuntaría hacia algo más que un diálogo intercultural, a saber, a un cosmopolitismo, pues una cultura se encuentra abierta a que las otras sean parte de su experiencia; motivaría a adoptar ciertas costumbres que las otras tienen y a ofrecer otras que ellas no tienen. Así, este diálogo intercultural se tornaría en un conjunto de vivencias y experiencias que fueron abiertas desde las formaciones personal y cultural propias. Esto propicia una correlación y un reconocimiento moral entre la gente, pues se han adoptado ciertas costumbres y formas de ser interculturalmente.

La cuestión que se plantea en este argumento es cómo llevar a cabo dicho cosmopolitismo. La resolución se dará desde la idea barroca del mestizaje, pues es posible observar que el mestizo funge como modelo de iconicidad. En el mestizo se halla la conciliación de contrarios que, precisamente, se expresa en las culturas; esto es, un modelo de conveniencia intercultural. Por lo tanto, el mestizaje, visto desde el pensamiento barroco, tiende a contenerse culturalmente, porque expresa dialécticamente una unificación entre dos culturas. “La simbiosis de las culturas se da de manera más evidente en ese tiempo, en su arte, en los productos culturales que tendían a la estética, y que servían para mostrar un mundo en convivencia”.[13] Apelamos, nuevamente, a la expresión del barroco contenida en la analogía, pues se advierte un intento de equilibrio o proporción entre culturas.

Por otra parte, surge nuevamente la idea de que en el barroco debe haber una noción de formación, esto es, de juicio y prudencia, pues, con educación, se establece un balance de comprensión. De acuerdo con Beuchot, la educación propicia para la comprensión del barroco tiene que llevarse a cabo desde el estudio de la metáfora y la metonimia; apela a una educación que implique la enseñanza por medio de la metáfora para comprenderla en su sentido metonímico, pues la educación es parte de la formación de la cultura, con miras a la comprensión de otras culturas. Es una búsqueda de la conciliación del estudio metafórico del barroco con su análisis metonímico, de tal forma que se alcance un sentido de desconstrucción, pues, de acuerdo con nuestro autor, el barroco deconstruye para reconstruir. Deconstruye su pasado en la formación de una cultura para reconstruir la comprensión de su origen.

Asimismo, es una salida del solipsismo, pues se advierte que, para comprender, es necesario tener en cuenta a otros que tienden a ser contrarios a uno mismo. Es el sentido de la comprensión, ligada a la fusión de horizontes, pues se establece un reconocimiento de otros; en este caso, de otras culturas que tienen su comprensión del mundo, un modo de ser en el mundo. A través de la tensión entre contrarios se da la posibilidad de comprenderse

[13] *Ibidem*, p. 102.

y comprender ese cúmulo de contrariedades que le dan sentido a nuestra estancia cultural. "El barroco tiene una tensión o pulsión más comunitaria; tiende a un cierto comunitarismo, por lo que se puede decir que también tiende a la interculturalidad. Se lo da la tópica, que se ejerce y se ejercita en el diálogo, no en el monólogo, y con ello obliga a tomar en cuenta a los demás, a la sociedad".[14]

Así, podemos precisar que el barroco tiene un papel de suma importancia en la comprensión de la cultura, pues da sentido a la comprensión; incluso, podemos decir que el barroco funge como el sentido de la facticidad intercultural e intersubjetiva, pues se expresa como diálogo, como una interdependencia entre sujetos, entre contrarios. Este carácter fáctico del barroco es el despliegue cultural del ser humano, donde evidencia que su quehacer es plural, y, gracias a su quehacer, podemos caer en cuenta de que el ser humano no hace cultura en su facticidad, sino que, por y a través de su facticidad, despliega culturas. Es lo que Beuchot comprende como un diálogo y un comunitarismo, pero desde el despliegue fáctico de su comprensión humana frente a sus contrarios.

De la mano de la educación, el barroco puede expresarse pedagógicamente; es decir, se despliega un barroco pedagógico, que expresa analógicamente una o varias conjunciones de ideas, con el fin de comprender el contenido histórico de la cultura. "Se escribe la historia y se lee la historia sin una pretensión única de decir los hechos, de establecer las referencias; sino también con la voluntad ideal de encontrar lo que de sentido se encierra en ellos, de modo que puedan orientar moralmente el decurso de la historia por venir".[15]

En el barroco pedagógico, que podríamos llamar sin problemas, *barroco-analógico-pedagógico,* se expresa una teleología de la educación, que es la guía que lleva al ser humano a comprenderse fáctica y culturalmente. Esta guía no es sino la formación de juicio y *phrónesis*, pues la educación genera virtudes dialógicas; se abre a un pluralismo analógico, donde cabe la comprensión de ideas, de culturas y un desenvolvimiento dialógico que genera los límites de los horizontes, expresados en una idea de justicia. "Sólo un pluralismo basado en la analogía, la cual tiene como modelo la justicia distributiva, podrá enseñar a respetar a cada quien su parte de la verdad, lograda ésta entre todos; y con ello lo enseñará a buscar la verdad en equipo, que es en lo que consiste el dialogar".[16]

Ahora bien, volvamos a la idea del mestizo. El barroco como expresión de la facticidad intercultural, se abre a comprenderse como expresión

[14] *Ibidem,* p. 107.
[15] *Ibid*em, p. 109.
[16] *Ibidem*, p. 113.

de mestizaje. En primer lugar, como mestizaje de ideas, esto es, como una unificación de modos de comprenderse en el mundo, los cuales pueden contenerse en la enunciación o en una estructura semiótica, en una suerte de sentido y referencia que contiene un significado de las cosas. Las visiones sígnicas del mundo se comprenden en su fusión. Por otro lado, de la expresión fáctica del barroco también advierte un mestizaje de culturas; es la comprensión de una facticidad fragmentada en acciones entre sujetos o, mejor dicho, entre personas; pues en el mestizaje debe haber una conciencia del origen de la cultura, de sus representaciones comprensivas, de sus obligaciones morales y políticas, en fin, debe haber una conciencia de que el barroco nos deja la posibilidad de asumirnos dentro de un personalismo.

Reafirmación analógica del mestizaje barroco: *ethos* barroco y hermenéutica analógica

Para comprender el sentido mestizo del barroco, Beuchot recurre al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría.[17] Hay que recordar que el *ethos* barroco apela a cierta interiorización del capital en lo fáctico, de tal forma que se mantenga la vida capitalista como inaceptable y ajena. Para Echeverría, el *ethos* barroco es una manera de afirmar una forma natural del mundo de la vida ya vencida por el capital, de modo que, dentro de los escombros del mundo de la vida, haya una aspiración a una vida poscapital. Asimismo, este autor señala que el *ethos* barroco es un modo paradójico o dialéctico de vivir, pues no se acepta el capital, pero no se puede vivir sin él. Por lo tanto, hay una coincidencia de opuestos que responden a un carácter cultural inmerso en una historia, la cual define el sentido del barroco.

Para Echeverría, esta coincidencia es lo característico de los siglos XVII y XVIII, pues contiene, en sí, un carácter que define al barroco de una manera semántica. Este carácter semántico se define como ornamentista, que es improductivo; extravagante, que es transgresor; es decir, deformador; por último, se define de manera ritualista, que advierte un modo de represión.

Así, el *ethos* barroco busca que su validez, por medio de esta coincidencia, responda a formas de expresión *poyética*, pues se hace depender de su percepción, como una tendencia a evidenciar el qué de la obra; de tal forma que se evidencia, a su vez, el sentido de la reproducción de una imagen verdadera en la mediatez que se centra a comprender pálidamente lo barroco. Es, pues, la doble cara que comprende el barroco: en un sentido insignificante, a través de la inmediatez perceptiva que define qué es la obra, y el sentido prescriptivo que lo define de lejos.

[17] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 32 y *ss.*

Se aprecia, entonces, que entre arte barroco y *ethos* barroco hay una *coincidentia opossitorum*, pues, según Echeverría, si no es puente entre contrarios, se concilian de manera incómoda. Dicha coincidencia da vida a una dialéctica trágico-histórica, porque, en el dar vida, se centra su expresión superadora. Lo barroco, por lo tanto, deja de ser un medio y se torna en una superación en sí mismo. El barroco responde a su fin.

Por otro lado, el *ethos* barroco, por medio del arte barroco, afirma la corporeidad del valor de uso. Es decir, busca su reconstrucción a través de leyes de circulación mercantil, al hallarse inconforme con los medios mercantiles que usa y que, sin embargo, no deja de usar para tener vida. La razón por la que no deja de usar esos medios, es porque el *ethos* barroco hace *presencia* en el arte barroco, de modo que establece una estetización de la vida cotidiana, de la facticidad. Al presenciarse estéticamente, el *ethos* barroco tiende a objetivarse cual espíritu objetivo, pues dentro de la dialéctica barroca hay una dialéctica que reafirma su sentido superador, su presencia objetiva y su fin en sí mismo. No obstante, esta presencia objetiva es dada por lo barroco mismo, en tanto modo de expresión de sí. De igual manera, al ser una objetivación dada por sí, lo *ethos* del barroco se inscribe en una forma histórica, pues busca evidenciarse en la cultura y en la sociedad, ya sea como modo de una modernidad fracasada, o como un modo de reproductibilidad o improductibilidad *poyética*.

De esta forma, se puede comprender que el *ethos* barroco depende de la historia, o al menos, se contiene en una parte de ésta, pues no hay que dejar de lado la concepción dialéctica de la conciencia histórico-barroca, que, en sí misma, se representa de maneras progresiva y ofensiva, las cuales, a su vez, son formas contrarias en que lo barroco busca expresarse para reafirmar su objetividad. Así, al tener una dependencia o parte de la historia, lo barroco surge como un ornamento del mundo de la vida; es decir, toma un carácter semántico de comprensión, el cual, según Echeverría, se instituye en América Latina, y que, para Beuchot, fue motivo de comprensión intercultural en la expresión icónico-barroca del mestizaje.

De esta idea, surgen otras dos, a saber, la idea de la codigofagia y la de la evasión del llamado *apartheid*. Según esta interpretación que ofrecemos del *ethos* barroco, Echeverría menciona que la codigofagia es una suerte de coexistencia desvalorizante del ser humano. Hubo un primer momento en que las culturas distintas chocaron, de tal forma que imperó el caos y la distopía. Hay, pues, una pérdida de una conciliación que defina históricamente lo barroco; por ello, se habla del sentido histórico perdido del barroco.

Sin embargo, con el paso del tiempo, el mestizaje surgió como un modelo semiótico de comprensión. Aunque la cultura europea buscaba aniquilar los códigos (simbólicos) de los indígenas americanos, éstos siempre

mostraban resistencia, lo cual nos hace comprender que se desenvuelve, nuevamente, una dialéctica de lo barroco, donde se resguardan los contrarios, pero sin la pretensión de unificarse.

De acuerdo con Echeverría y Beuchot, el *apartheid* se evitó en la América española, una vez que los españoles aceptaron su abandono por su patria. Esto propició una inevitable convivencia con los indígenas y africanos, por lo que dejaron de aniquilarse entre culturas. Dicha convivencia se expresa como una relación negada y como una refutación afirmada, donde, según Echeverría, el dominado se negaba mientras aceptaba su relación y el dominado se aceptaba mientras negaba su relación. Para Beuchot, en cambio, esta relación surge como una mediación de contrarios, que, al fin, comienzan a aceptarse y a tener conciencia de su comprensión fáctica, por lo cual, el sentido de códigos semióticos, dado como un principio barroco, surge como una semiótica analógica que se eleva o trasciende al sentido fáctico del mundo de la vida, donde el diálogo es una covivencia de contrarios.

Por ello, Beuchot propone, a través del *ethos* barroco de Echeverría, que el mestizaje es una de las tantas expresiones dialéctico-analógicas del barroco, pues, según él, el barroco equivale a ser mestizo, a ser una mezcla meramente cultural. Es lo que comprende una multiplicación de diferencias, de contrarios, que en principio se niegan, pero terminan con una unificación en tensión de coexistencia. De ahí, precisamente, surge la mediación *phronética*, pues resalta la identidad que entre dos culturas se establece. "En todo caso, el mestizo es un análogo, porque en la analogía predomina la diferencia. Y en él predominaba lo diferente, que era la parte indígena, en relación con la española, que era la que daba la identidad. Pero poco a poco se fue acepando el mestizaje como otra identidad, más compleja y rica, pues unía y combinaba las dos culturas marras."[18]

De esta manera, se comprende que el barroco advierte un carácter multicultural, que se expresa según los contrarios de las culturas que se insertan en un mismo sitio, por lo cual se estima un carácter dialéctico; es decir, una síntesis de elementos, que es lo que determina la dación de lo barroco mestizo.

Por lo tanto, el mestizaje, en cada faceta de la comprensión del pensamiento barroco, estructura una idea de cultura múltiple que se determina interculturalmente. Así, podemos anclar el mestizaje como modelo icónico-analógico de comprensión, más que intercultural, de comprensión cosmopolita, pues se establecen lazos que reúnen el sentido de contrarios, ya no en tensión, sino en armonía disuelta por la propia dialéctica que el barroco se establece como objetividad que resguarda su sentido histórico; en armonía con

[18] M. Beuchot, *Tramos en el camino del pensar barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 154.

lo distinto. "Como nos lo enseña el barroco, la analogía es integración de las diferencias, encauzamiento de lo dinámico, para que no se pierda; resguarda lo que está en devenir y en pluralidad, pero integrándolos de forma consistente."[19]

Deja de haber una interculturalidad; ahora está la posibilidad de pensar en las culturas unidas y reconocidas como un todo para los seres humanos, un mundo en el que cohabitarían y se comprenderían entre sí. Un mundo sin fronteras, pero con límites que permiten el reconocimiento del otro; un mundo analógico en el que se reconoce la dignidad del ser humano y de los demás seres vivos, todos como contrarios y cercanos a una identidad unificadora; en el que se respetan y limitan las prácticas de las culturas, con el fin de no atentar contra la vida humana; un mundo que termina por formar y reformar al ser humano hasta hacerse de una idea analógica de persona, esto es, un cosmopolitismo, cuyo contenido axiológico sea el de una idea de persona analógica, pues la persona es quien pone en *dynamis* las virtudes; la persona es, pues, el *phrónimos* al que quisiéramos tener como modelo a seguir.

Consideraciones finales

De manera indirecta, vemos que el barroco, como un contenido analógico de iconicidad (y dialéctica), devela la confrontación de lo moderno como lo posmoderno, pues siempre apelamos a la prudencia. Con ello, mencionamos que el barroco busca un *ethos*, y lo hace desde las profundidades de la metáfora del ser humano como microcosmos. Esta metáfora ha sido factor decisivo de la definición de una moral, pues en ella se contienen valores y de ella, a su vez, se despliegan. Por el barroco-analógico buscamos un significado de nuestras acciones y discursos; buscamos un sentido a la estética por medio de representaciones artísticas. Todo esto es algo que carga, aunque paradójicamente, un símbolo, el cual se despliega en el decurso dialéctico de la facticidad de lo barroco.

Vemos, entonces, que el barroco guarda consigo cierta analogicidad, y se puede expresar en una hermenéutica analógico-barroca, en diferentes variaciones.

[19] M. Beuchot, "La analogía en el barroco y la posmodernidad", en S. Arriarán y E. Hernández (comps.), *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca*, México, Torres Asociados, 2006, p. 16.

TRANSFORMACIONES ANTROPOLÓGICAS POSMODERNAS Y NEOCONCEPCIONES DE LO SAGRADO

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

RESUMEN En la posmodernidad existe una tendencia y nueva configuración cultural en la que la razón se diluye en la medida que crece una suerte de fe ciega e incoherente, que parece satisfacer los apetitos existenciales de los hombres posmodernos en una ficción de un eterno presente irresponsable y descomprometido. Se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, en extremo, hasta el punto del solipsismo completamente desconectado de vínculos alternos. Es una nueva religiosidad desinstitucionalizada en la que la relación fe-razón necesariamente se reconfigura. Las transformaciones en la concepción de lo humano frente a las nuevas exigencias socioculturales necesariamente transforman también la concepción que se tiene de lo sagrado.

ABSTRACT In postmodernity there is a trend and a new cultural configuration in which reason is diluted as a sort of blind and incoherent faith that grows and seems to satisfy the existential appetites of postmodern men in a fiction of an irresponsible and uncompromising eternal present. It is a totally personal religious experience, to the extreme, to the point of solipsism completely disconnected from alternative ties. It is a new deinstitutionalized religiosity in which the faith-reason relationship is necessarily reconfigured. The transformations in the conception of the human in the face of the new socio-cultural demands, necessarily also transform the conception that one has of the sacred.

* Instituto Internacional de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Posmodernidad, religión, antropología, reconfiguración, cultura

Keywords
Postmodernity, religion, anthropology, reconfiguration, culture

Sería muy difícil sostener que el hombre contemporáneo es irreligioso, como lo proyectara la modernidad en sus inicios, cuando se preveía que un sujeto bañado de la luz de la Razón alumbraría todos sus rincones obscuros y terminaría desmitificándolo todo y cobijándose exclusivamente en la racionalidad y sus instrumentos incuestionables. La religión, en aquel momento, se vislumbraba que desaparecería en cuanto ya no fuera necesaria para cubrir los aspectos de la existencia que paulatinamente serían satisfactoriamente explicados por la Razón. Necesariamente, tenía que ser la modernidad un periodo que lógicamente desembocara en el ateísmo, y así fue, los grandes movimientos ateos militantes del siglo xx fueron resultado previsible de la configuración antropológica moderna: Dios se convierte en un mal de conciencia, en *opio del pueblo*, en un elemento desechable de la cultura occidental que, en todo caso, se considera que sobrevive en el ámbito individual, sin repercusiones sociales, pues la laicidad se exalta en todas las dimensiones de la vida política y social.

Sabemos que esto no fue inmediato ni de golpe; por ejemplo, en el siglo xvii, cuando la ciencia empieza su desarrollo avasallador, muchos científicos, como Kepler, Bacon, Boyle, Newton, entre otros, creían que el progreso científico apoyaría el sentimiento religioso del ser humano, pues el conocimiento del universo reforzaría los motivos para ensalzar al creador de tan perfecta obra y, por lo tanto, el progreso de la ciencia acercaría a la humanidad hacia Dios. Sin embargo, en el proceso propio que tuvo en Occidente el desarrollo de la modernidad, con su inherente proceso de secularización, fue separando ambos ámbitos hasta el punto de convertirlos en antagónicos. El progreso, como esperanza humana de crecimiento ilimitado, suplió la visión escatológica, y el avance científico-tecnológico moderno jugó un papel esencial en el olvido creciente de la religión. Evidentemente, este declive de la religión responde —en un sentido mucho más amplio— a diferentes factores históricos, entre los que los cambios científicos y tecnológicos tuvieron mucho que ver, pero también tuvieron un papel preponderante las nuevas perspectivas económicas, sociales y políticas.

No es aquí el lugar para discutir acerca de la homologación de este proyecto en todas las esferas de la vida occidental en cuanto a la eficacia de

cada Estado para permear *ad intra* el proyecto modernizador en todos sus estratos y submundos en su propio universo cultural plural. Baste aquí señalar que, después de que en el siglo XIX y más de la mitad del siglo XX, la religión fuera desterrada como tema impropio de la reflexión social, es evidente que ha retornado actualmente con una fuerza y vigor inesperados.

Así pues, esta reubicación en la escena social de la religión en época contemporánea no debe verse simplemente como un resurgimiento de antiguas tendencias, pues cualitativamente muestra señales de marcada novedad que hacen más que interesante profundizar en los pormenores de sus características y nuevas valoraciones desde el hombre contemporáneo que encuentra cobijo existencial en esta nueva forma de religación con lo Sagrado entendido desde horizontes no institucionales.

Con base en algunos trabajos de diversa proveniencia[1] (filosofía, antropología, teología, fenomenología de la religión, entre otros), he desarrollado esta reflexión en las aulas de filosofía, teología y antropología cultural,

[1] José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992; Andrés Ancona, "Atenas, Jerusalén, Roma, Andalucía. El diálogo fe y cultura desde la perspectiva de Hermann Cohen", en Carlos Mendoza (coord.), *Las fronteras del diálogo fe y cultura*, México, Universidad Iberoamericana, 2004; Luis González-Carvajal, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Santander, Sal Terrae, 1989; de él mismo, *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander, Sal Terrae, 1993; L. González-Carvajal, *Evangelizar en un mundo poscristiano*, Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007; Manuel Fraijó, "¿Es posible una espiritualidad laica más allá de las religiones?", *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, año 14, núm. 31, 2009, pp. 45-55; Gilberto Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1993; Emmanuel Levinas, "La experiencia judía del prisionero", en *Escritos inéditos 1*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 131-135; José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Santander, Sal Terrae, 1988; J. M. Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Navarra, Verbo Divino, 1991; J. M. Mardones, "Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo", *Cuadernos fe y Cultura*, Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, núm. 11, 1999; Jorge Mendoza, "Introducción", en J. Mendoza (comp.), *Las universidades católicas: misión e identidad,* Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2008; Pedro Morandé, "Desafíos al pensamiento católico desde el horizonte latinoamericano", *Revista Universitas*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, no. 2, 2006; Silvana Rabinovich, "Espiritualidad de polvo y cenizas", en Shulamit Goldsmit (coord.), *Memorias del 1.° y 2.° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, México, Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 48-63; Pablo Semán, *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla, 2006.

así como en diversos trabajos previos de mi autoría,[2] y ahora trato de sistematizarla y presentarla bajo esta estructura.

[2] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Entre nosotros y los otros: inmanencia y trascendencia en la conformación de una identidad consciente y responsable", *Configuraciones. Gaceta del Centro de Formación Humanista de la Universidad Intercontinental,* Universidad Intercontinental, México, núm. 3, 2012, pp. 11-13; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Procesos identitarios en contextos de conflicto: la conformación de la identidad en medios pluriculturales asimétricos y negados", *Configuraciones. Gaceta del Centro de Formación Humanista de la Universidad Intercontinental*, Universidad Intercontinental, México, núm. 5, 2013, pp. 16-18; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "New Age y las nuevas religiosidades en el posmodernismo", *Revista Vida Pastoral,* México, San Pablo, año xxxviii, núm. 234, 2013, pp. 39-44; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Presentación", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014, pp. 9-68; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "El culto a la Santa Muerte en el contexto violento de México", *Revista Vida Pastoral,* México, San Pablo. Año xxxix, núm. 240, 2014, pp. 24-29; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Presentación", *Intersticios,* Universidad Intercontinental, México, núm. 40, pp. 7-14; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Convergencias y divergencias en la vivencia de lo sagrado desde la Religiosidad Popular. Un análisis filosófico-antropológico", en América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (coords.), *Memorias del III Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, Museo Nacional de las Culturas, 2014, pp. 241-271; A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Reflexiones sobre las Unidades Habitacionales como fenómeno cultural", en Margit Eckholt y Stefan Silber (coords.), V*ivir la fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, México, San Pablo, 2014, pp. 301-310; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad", en María Elena Padrón Herrera y R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, Artificio, 2016, pp. 83-108; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular", en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, Xalapa, Biblioteca de la Universidad Veracruzana, 2017, pp. 509-537; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Rescoldos trágicos del destino en la Guerra: anonimato aniquilante del rostro", *Voces. Diálogo misionero contemporáneo,* Publicación semestral de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México año 25, núm. 48, 2018, pp. 61-82; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Elementos anti-trágicos en la religiosidad popular mexicana: rebeldía y desacato frente a la experiencia del mal", *Intersticios,* Universidad Intercontinental, México, año 23, núm. 49, 2018, pp. 73-94; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Auge de una fe desracionalizada en las manifestaciones culturales posmodernas occidentales: nuevas tendencias desinstitucionalizadas en la relación Fe-Razón", *Revista Puertas,* Universidad Católica *Lumen Gentium*, núm. 2, 2018, pp. 121-141; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Introducción", en Ricardo Marcelino Rivas García y R. A. Gómez Arzapalo (coords.), *Religiosidad popular: postsecularismo y posmodernidad,* México, Universidad Intercontinental, 2020, pp. 15-32; R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Nuevas mixturas religiosas marginales: entre la Religiosidad Popular Urbana y la Religiosidad Posmoderna (problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea)", en R. M. Rivas García y R. A. Gómez Arzapalo (coords.), *Religiosidad popular: postsecularismo y posmodernidad,* México, Universidad Intercontinental, 2020, pp. 33-50.

Fe y razón en la búsqueda afanosa e impostergable del sentido

Definitivamente, el tema en cuestión es apasionante, y polémico, pues pone sobre la mesa dos formas de entendimiento humano que en ciertos momentos parecen irreconciliables dadas sus pretensiones y puntos de partida: razón y fe; pero yendo más a fondo, implican, también, la posición del ser humano frente a esto que llamamos *mundo,* que en su desnudez y crudeza se nos presenta como un caos originario que urge cosmificar para hacerlo propio.

El conflicto parece estar ya presente desde los mitos del origen. En la tradición judeo-cristiana la pérdida del paraíso implica la decisión humana de extender la mano y comer el fruto del "árbol de la ciencia", con lo cual se cobra conciencia; y ser consciente es perder el estado de inocencia original, un paso que no puede desandarse, no hay marcha atrás. A partir de ese acontecimiento, el ser humano consciente se sabe a sí mismo inmerso en su propia situación concreta y se asume como caminante que se dirige a donde sus propios pies lo encaucen; toma de conciencia, búsqueda del conocimiento, intento maravillosamente humano por asir las riendas de nuestro destino y controlar el derredor en provecho propio. Sin embargo, dicha característica excelsa humana es penada por el mismo mito; retomando la referencia que hacíamos del Génesis, a la toma de conciencia le sigue la expulsión del paraíso a un valle de lágrimas donde el ser humano pagará con trabajos, sinsabores y sufrimientos su descarada osadía.

En otros relatos del mundo Occidental encontramos el mismo trasfondo: Ícaro precipitado al mar por la intrepidez de su vuelo; Prometeo condenado y torturado incesantemente por su atrevimiento a favor del hombre, que, al fin y al cabo, tiene acceso a algo que los dioses no tenían dispuesto que tuviera acceso de forma original. Esta idea, la misma tradición judeo-cristiana la reafirma en el *Eclesiastés* bajo las siguientes palabras: "Donde abunda sabiduría, abundan penas, y quien acumula ciencia, acumula dolor".[3]

Palabras radicales que tal vez fueran un atisbo de los excesos en que podría incurrirse. Recordemos las frases finales que Mary Shelley pone en boca del monstruo creado por Victor Frankenstein: "Pronto moriré, y lo que ahora sufro no lo sufriré más. Pronto concluirán mis infortunios. Subiré como un triunfador a mi pira funeraria, y gozaré, en mi agonía, de mi triunfo mientras me consumen las llamas. La luz de esa hoguera se extinguirá y el viento llevará al mar mis cenizas".[4] Ese monstruo encarna la obra humana por medio de la ciencia y la técnica, producto de un tipo de ra-

[3] *Ec* 1, 18.
[4] Mary Shelley, *Frankenstein*, México, Quinto Sol, 1990, p. 175.

cionalidad que la Escuela de Fráncfort tanto criticó, y cuyas implicaciones vivimos hoy en día, para bien y para mal. En el caso de esta obra literaria, el buen doctor Victor —el científico inquieto que busca rebasar todos los límites— se equivocó y se arrepiente al decir en su discurso final: "¡Gran Dios! Si por un solo instante hubiera imaginado lo que podía discurrir la infernal maldad de mi diabólico enemigo —*(al que él mismo creó)*—, me habría más bien desterrado de mi país natal para vagar solo por el mundo".[5] Sin embargo, en la realidad no se trata tanto del bien intencionado que se equivoca, sino más bien del asalariado que cumple órdenes sin importar consideración alguna de otro tipo.

Espiritualidad laica, desinstitucionalización de la vivencia religiosa y desmantelamiento de las religiones en la dinámica de mercado

En contraposición a las tendencias filosóficas del siglo xx que pretendieran que solamente lo susceptible de ser verificado y corroborado era lo único digno de ser pensado, se ve una tendencia generalizada de restauración del ser humano que se recupera del olvido de lo sagrado. La racionalidad exclusivamente lógica, fría, calculadora y verificable cedió paso a otro tipo de racionalidad preñada de sentimiento y simbolismo. En este sentido, hay una mayor apertura a las distintas procedencias de lo sagrado, pues lo numinoso —ahora— no se circunscribe a lo institucional de tal o cual religión en específico, sino que se ha vaporizado y flota en un ambiente sumamente amigable con la idea de lo sagrado y trascendente, pero sin especificarlo. Así, pareciera que sobrevivir en este mundo desmitificado no fue lo que esperábamos.

Parece como si, vivir en un mundo sin profetas ni dioses fuera demasiado para nuestra condición antropológica y preferimos —como tendencia occidental contemporánea— retornar a una cierta religación con lo sagrado, aunque ya no se use el nombre propio *Dios*. Urgió, en un momento dado —siguiendo a Kierkegaard—, tener un asidero en la intemperie del naufragio, algo que me arraigue y me sostenga cuando el mundo entero se derrumbe, aun cuando ese "algo" no esté en mí; es decir, sea Trascendente, misterioso, inalcanzable, pero igual me salva… ¿y si eso no se mediatiza por la razón y sus mecanismos? No importa; de cualquier manera, salva. Los que degustamos el fruto de la ciencia olvidamos pensar simbólicamente. Ese pensar simbólico es lo que retorna ahora y se convierte en un puente entre lo humano y lo Trascendente como tal. Caemos en cuenta que todos los seres humanos —en virtud de su humanidad— buscan religarse y la razón humana resulta radicalmente insuficiente para religarse con lo sagrado.

[5] *Ibidem,* p. 152.

Sin embargo, es un retorno a lo sagrado y el misterio, en esa ambigüedad, sin tal o cual adscripción institucional. En este sentido, bien apunta Lluís Duch:

> La actual "crisis de Dios" resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un "retorno de lo religioso" sumamente amigable o como señala Metz, en "una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no [...] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, "lo religioso", con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella —tan secularizada, según la opinión de muchos— una notable expansión de una religiosidad invisible o difusa que prescinde de las mediaciones de las instituciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano. Se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una religión "a la carta" cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yavé a Abraham: "Vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (*Gn* 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: "¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!"[6]

Entonces, insistimos, la vivencia religiosa cobra nuevos bríos, y en contextos culturales posmodernos resurge con un vigor inusitado.

El sujeto creyente posmoderno termina deambulando libremente por la sobreoferta de posibilidades, eso se entiende dada la característica de la individualización absoluta, pero sería interesante profundizar en este sujeto religioso que va y viene de un territorio a otro sin ningún empacho ni problema de conciencia. El conjunto es completamente incoherente y desorganizado, con elementos que de suyo son mutuamente excluyentes, pero que en la psique del sujeto religioso posmoderno al fin y al cabo conviven: la racionalidad no opera en términos de estructura lógica y coherencia, es una racionalidad debilitada que cede paso a otros aspectos de la vida humana, como el sentimiento, la pasión, la intuición que la obnubilan y la fe convive con estas irrupciones en la escena social en una nueva escala de valores donde la razón ya no es privilegiada.

[6] L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 21-22.

Estas nuevas tendencias religiosas son formas que cobran sentido única y exclusivamente para el ser humano que vive inserto en este contexto general posmoderno, donde el compromiso se diluye al máximo y la visión de futuro se obnubila hasta casi desaparecer de la escena, quedando solamente la ficción de un eterno presente, siempre joven, siempre bello, siempre placentero, completamente fuera de foco de lo que conlleva la naturaleza humana frágil, perecedera y tendiente a la degradación. Estas nuevas expresiones religiosas, pues, son vistas con total coherencia y orden por un sujeto posmoderno que se ha autovalorado exclusivamente en su individualidad sin mayor conexión social que la virtual, siempre a un clic de distancia de cortar cualquier incomodidad o interpelación.

Desde este punto de vista, no es de extrañar que, si por un lado tenemos un ambiente sumamente amigable con lo religioso y lo espiritual (en indefinido), y por el otro lado, un sujeto que decide qué adoptar para hoy, y exclusivamente para hoy, hay que reconocer que las religiones —en cierto sentido— no sólo se han uniformado en una escala de valores homogénea, sino que también se han desmantelado y se venden por partes en una dinámica de mercado, donde la oferta y la demanda marcan la diferencia para el consumidor final.

Dada dicha realidad, estas expresiones religiosas posmodernas se caracterizan por su volatilidad. Dan la bienvenida sin ningún filtro y así como reciben, despiden, cuando el individuo no encuentra más satisfacción emocional en ellas. Acordes a esta antropología posmoderna, se caracterizan, también, por el desarraigo y la falta de vinculación a un pasado que anude a un estado y compromiso primigenio. Al ser un ofrecimiento destinado específicamente a esta nueva configuración de ser humano, no requiere del adscrito ningún compromiso, adhesión normativa, proyecto a largo plazo o exclusividad de pertenencia. Realmente empata, como propuesta religiosa, al molde de esta nueva forma de ser humano: *light,* versátil, fugaz, intuitiva, pasional, sin ataduras, atemporal y sin compromisos.

De hijos de Dios a hijos del azar y la fortuna

Cuando el sabio Sileno (acompañante de Dioniso) es cuestionado por el rey Midas, importunado por éste reiteradamente y obligado a responder qué es lo mejor para el hombre y cuál es su verdad y su destino, finalmente responde: "Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto".[7] Esta terrible respuesta

[7] Federico Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1995, p. 52.

nos ubica en el mundo griego en coordenada de una religión de tipo cósmico previa al advenimiento del cristianismo y su apuesta por un dios personal. En el cristianismo se instaura la idea de ser hijos de Dios, no de la suerte y la fortuna; sin embargo, en la posmodernidad, en el vértigo de cambios y sus consecuencias, parece que esa filiación divina se disuelve y volvemos a la incertidumbre del azar y la fortuna.

En las difíciles circunstancias socioeconómicas contemporáneas, el ser humano real y concreto pasó a ser algo que hasta hace poco no era, en una especie de sustitución de su condición humana a una condición operativa instrumental tipo máquina. El ser humano se convierte socialmente mediante la visión empresarial en desecho, carga muerta a deshacerse de ella, así fue como las personas se volvieron prescindibles, desechables, menos que mercancías (la cual tiene un valor intrínseco); en todo caso, un ser humano profundamente devaluado y carente de cualquier valor más allá de la pura utilidad. Se vive de forma creciente, en un sentido religioso tradicional, una profunda crisis de fe al confrontar el "abandono de Dios" en la crudeza de un contexto social adverso reiterado y en detrimento constante, donde los golpes a los pilares mismos de la fe encarnada se desmoronan, porque queda históricamente bien establecida la distancia entre la materialidad y lo sagrado. Una desviación conveniente para aniquilar al otro sin cuestionamientos incómodos. Definitivamente, un cambio de época vertiginoso y acelerado que marca nuevos derroteros y que atropelló al hombre en su loca carrera.

Es así que el hombre posmoderno se acostumbra a vivir en un entorno social donde es del todo ordinario y normal la disolución de la responsabilidad en el continuo cambio de manos y figuras de autoridad, que continuamente reestructuran las normas sociales y operacionales de la economía en un sistema franca y especialmente perverso, pues encierra una evasión de la responsabilidad directa por las decisiones indirectas, es como un lavado de conciencia mediante el continuo cambio de manos de las decisiones operativas y ejecutivas. Al final del despojo, no hay un rostro concreto al cual mirar; fue como un paso tumultuoso de calamidad en el que el individuo quedó abatido, despojado y desechado; pero nadie asume responsabilidad por ello, la inocencia ideal se preserva intacta, porque no hay liga de culpabilidad, todo está en orden en el ámbito ideal, en la construcción imaginaria de un proceso social que en la materialidad cotidiana es increíblemente agresivo, violento y deshumanizante. Esa diversificación del poder termina concentrando las líneas de acción operativa en un cerrado círculo que queda amparado irresponsablemente tras un aparato enmarañado de responsabilidades parciales de agentes menores que gobiernan su *micrón* de parcela que les es confiado. El golpe ya no es dado por alguien, sino por un sistema de cadena que acaba diluyendo rostros y responsables frente a graves deci-

siones que trastocan significativamente la vida de personas. El afán de control absoluto en todos los niveles sociales, políticos y económicos, las disposiciones restrictivas sobre las personas y la homologación generalizada son tres elementos clave para entender la reconfiguración antropológica posmoderna como respuesta del ser humano individual a un contexto social que le es adverso en tanto ente individual, valorándolo exclusivamente como parte homologada de un sistema anónimo de producción que pareciera funcionar como un organismo autónomo y bajo sus propias leyes absolutas, inaccesibles e incuestionables.

El anonimato, pues, es crucial en el proceso —aparte del miedo basado en la amenaza económica—. Un anonimato que es el flagelo aniquilante de la persona. Todos nos convertimos en Nadie, Nada, Nunca. Las decisiones parecen provenir de otra dimensión; nadie asume la responsabilidad del daño provocado, nada está ocurriendo, nunca pasó nada aquí. Amnesia forzada como política institucional. Sin memoria no hay evidencia del atropello humano.

En Occidente esto implica necesariamente una profunda crisis del cristianismo espiritualizado, completamente desencarnado, que prescindió de la humanidad para pasar a la idealización. Un cristianismo idealizado, convertido en referencia y sostén que justifica cualquier acción, a cualquier costo, ejecutada de cualquier manera. En este sacrificio de lo real por lo ideal, el ser humano concreto, real, el prójimo en todo su sentido, tuvo que ser también sacrificado. Sin respeto ni reconocimiento de su rostro e historia, obvio es que mucho menos hubo misericordia, se convirtió en estorbo, material de desecho, una carga de la cual librarse —como señalamos antes—; ni siquiera podría decirse que se convirtió en mercancía, porque una mercancía conlleva cierto valor intrínseco que hace valorarla. Aquí, en esta posmodernidad, pareciera que no se valora a nadie y, nuevamente —insisto—, se instaura el nadie, nada, nunca... y ese sujeto, desechado como basura, desde su "nadidad", asumiendo su *nada* y desde el nunca de su historia negada, ¿a quién clamaba?, ¿quién fue el responsable de su atropellamiento?: Nadie, ¿Qué le hicieron?: Nada, ¿Cuándo?: Nunca. Pero yace entre los escombros de su ruina personal que a nadie más importa.

Perder la relación con Dios en occidente cristiano bajo estos procesos es algo inevitable en estas presiones contextuales. La conjunción de acontecimientos que se presentan en la vida del hombre concreto aparecen con sucesión implacable y aniquila lo que, en otros tiempos, hubiera de posible convicción de que alguien superior velara por cada quien. Los pilares considerados sagrados, sólidos, inamovibles se resquebrajan de forma estrepitosa: la familia, la nación, la religión, la vocación, los valores se ven seriamente comprometidos. No se trata de perder una amarra de la cual anclarse, sino

que el pilar que era el anclaje en sí mismo se desmorona revelando su vacío y falta de cimiento.

La vida pierde, entonces, color, sabor, textura. Se estabiliza, en cierto sentido, en una continuidad amarga, sombría, triste. El optimismo desaparece en el desgaste continuo de una realidad cruda y ruda que nos atropella en varias ocasiones y así todo sigue un camino "a mi pesar", a pesar de los anhelos de la persona. Así es la realidad, y frente a esa realidad, los caminos de comunicación con lo sagrado en Occidente cristiano parece que no han sobrevivido a ese pesar. El quedar así atrapado en las garras de la materialidad hace cuestionar toda aquella posibilidad de un caminar conjunto de un Dios con un hombre en la historia concreta.

Transformación antropológica-religiosa posmoderna: implosión del individuo absolutizado, religión a la carta y retorno a lo mágico

La integración a la dinámica de mercado y corrientes ideológicas posmodernas de culturas, hasta hace muy poco tradicionales, abre un horizonte inmenso de nuevas manifestaciones de integración de lo religioso en la vida social en combinaciones inesperadas y, hasta hace unas décadas, francamente imprevisibles e inconcebibles. La articulación de la religión con factores mágico-cósmicos,[8] de corte místico-ecléctico, que lleva a la sobrevaloración de fórmulas mágicas en el que el éxito de la relación con lo sagrado depende de tener la "pócima" correcta, el número adecuado, las fechas y colores propicios, en una dinámica asocial y solipsista de "religión a la carta", son sólo un ejemplo de esta tendencia y nueva configuración cultural en la que la razón se diluye en la medida que crece una suerte de fe ciega e incoherente que parece satisfacer los apetitos existenciales de los hombres posmodernos en una ficción de un eterno presente irresponsable y descomprometido.

Sin embargo, el hecho de que en el mismo sujeto religioso confluyan tendencias de corte posmoderno que puede sin ningún malestar combinar con partes de la expresión religiosa oficial institucionalizada de cuño tradi-

[8] De manera general, recordemos que aquello que genéricamente designamos como *magia* son prácticas religiosas que hunden sus raíces en una concepción del mundo en la cual se concibe que las fuerzas naturales y los seres que pueblan la naturaleza están personificados. Más que un conjunto de fuerzas sometidas a leyes universales y eternas, o de objetos inertes de existencia meramente material, se conciben rostros dotados de voluntad propia con los cuales es posible pactar. En este sentido, la naturaleza en su conjunto: fuerzas y objetos están animados poseen voluntad y actúan conforme a sus deseos. Por ello, es posible incidir en esa voluntad mediante la manipulación de las fuerzas naturales por medio de las fórmulas mágicas, verdaderas recetas para mover los acontecimientos a favor de quien ejerce el acto mágico.

cional, nos hace ver que subyace en este fenómeno mucho más de lo que se podría juzgar superficialmente. Estos neomestizajes son una ventana privilegiada para explorar la nueva configuración antropológica contemporánea. Se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, en extremo, hasta el punto del solipsismo completamente desconectado de vínculos alternos. En realidad, es completamente coherente con las tendencias generales que culturalmente se viven en el flujo de lo que llamamos *posmodernidad,* donde las desilusiones del proyecto moderno hacen buscar un nuevo proyecto al margen de los grandes baluartes de la modernidad: la institución, la racionalidad, el progreso (visión optimista del futuro) y el humanismo (confianza en el ser humano y sus proyectos). En este contexto, la relación fe-razón necesariamente se reconfigura.

La ausencia de una historia común que perfile una identidad única en estos contextos metropolitanos parece dejar al individuo solo y subyacente por sus propios recursos materiales e ideológicos. Ante la ausencia de una tradición viva, omniabarcante y significante de la vida, la opción que queda es la construcción de la propia tradición que configure la identidad, aunque sea hiperfraccionada; tal vez, tanto como individuos haya.

En medio de esta realidad social reconfigurada de lo colectivo (en un pasado moderno que se desvaloriza), la nueva apuesta es por el individuo solitario, que absorto en la fantasía de un eterno presente, se rige por sus propios principios erguidos como absolutos incuestionables basados en el bienestar, la capacidad adquisitiva y el *statu quo*. Definitivamente, esto permea la concepción religiosa que se perfila como "religión a la carta", o bien, como apuntara Duch,[9] la religión de un solo feligrés: este hombre o aquella mujer. Sin embargo, resulta sumamente interesante que esta nueva configuración social haga repuntar las manifestaciones religiosas populares en la urbe. Es interesante, pues es una tendencia a franco contrapelo de las tendencias modernas hasta hace poco vigentes que pretendían la desaparición de la religión de la escena social. Pero no es sorprendente, porque frente a las tendencias culturales posmodernas, lo que principalmente entra en crisis de legitimidad son la figura de autoridad y la institución, y resulta que la Iglesia es exactamente referente cultural privilegiado en Occidente de ambas instancias. Es natural que la espiritualidad del hombre posmoderno occidental migrara en la contemporaneidad hacia expresiones religiosas no contenidas en los marcos institucionales tradicionales. Súmese esto a lo antes dicho acerca de la ausencia de tradición e identidad omniabarcante en la sociedad urbana y tendremos, entonces, un campo fértil y completamente abierto y receptivo a cuanta propuesta religiosa llegue de cualquier coordenada.

[9] *Cfr.* L. Duch, *op. cit.*

Una clave para entender al sujeto religioso posmoderno: reafirmación del individuo en el continuo anonimato de un mundo “a mi pesar”

Las experiencias humanas (temporales y limitadas como son) pueden llevar al hombre a lo sublime, o también, desfigurar brutalmente su rostro. Ser atropellado por las circunstancias, arrastrado en el mar de escombros de la catástrofe, “a pesar” de la voluntad. Ser a *mi pesar*, llegar a ser lo que la conjunción de circunstancias acotó en un constreñido campo de decisión personal. Siempre presente esa libertad, pero acotada —en situaciones límite— hasta un pequeño puñado de posibilidades reales cuyo acceso se encuentra rodeado por un campo minado de imponderables y circunstancias fortuitas. No defiendo una definitividad absoluta de ese “a pesar”, pero el “a pesar” existe y opera en la existencia.

Los imponderables de la vida que ocurren *a pesar* de la voluntad son manifestaciones inesperadas de nuestra finitud y debilidad, que trastocan los cauces de nuestra decisión, convirtiéndose en ciertos momentos en accidentadas esquirlas de una explosión provocada por circunstancias volátiles; quedan determinados por decisiones no tomadas, pagan penas de una culpa no cometida, sometidos a un juego azaroso de “ocurrencias” que aniquilan el cauce de nuestros planes, en una existencia que se convierte en un proyecto truncado a nuestro pesar.

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo. Esta nota cualitativa de nuestra condición humana, signada por imponderables, es lo que pretendo resaltar en esta reflexión, porque en contextos sociales capitalistas posmodernos se destaca, de una forma peculiar, frente a sistemas anónimos que disuelven la individualidad y la hacen padecer —desde ese anonimato— una suerte de disolución del ámbito de decisiones personales en un corrosivo entorno que, paulatinamente, diluye la responsabilidad individual a fuerza de desilusión en la cotidianidad de sinsabores materializados “a pesar” de la pretensión volitiva de un bienestar.

Esta situación de aprisionamiento existencial entre fuerzas externas al individuo y su ámbito de decisión personal es reiterativa en contextos sociales deshumanizados que aniquilan a la persona en medio de un anonimato uniformante en coordenada de un sistema de producción a ultranza, en la cual la única posibilidad de ser es bajo los parámetros impuestos desde la economía y sus reglas de productividad, eficiencia y performatividad, con-

virtiendo al ser humano en producto de uso y consumo, sujeto a ser desechable en cualquier momento que la conveniencia lo exija.

Conviene aquí recordar a Hannah Arendt y el asunto de la "banalidad del mal",[10] en el cual Eichmann se presenta, y se representa a sí mismo, como un hombre normal, casi "cándido", que obedece fielmente al sistema que le da cobijo, convirtiéndose en un burócrata del exterminio o un engranaje más de la maquinaria. Sin embargo, este personaje —desde la perspectiva arendtiana— se constituye en un nuevo tipo de criminal que, inmerso en su entorno hasta el punto de la apatía y el aletargamiento, actúa casi sin conciencia, haciendo el mal sin tener elementos para saber que está mal. Al hablar de la banalidad del mal, Arendt se refiere a la irreflexión de quien llega al extremo de cometer crímenes como parte de la obediencia a sus tareas y funciones. Se trata del reconocimiento de un horizonte nuevo de las posibilidades humanas de devastación; por ello, una de las reflexiones más angustiantes de Arendt es, precisamente, que, si todo esto fue perpetrado por gente "normal", el peligro de su reaparición en la historia permanece latente como posibilidad siempre amenazante.

Si el momento de deshumanización hubiera sido cometido por un monstruo, mecánicamente cazaríamos a ese monstruo, como una pieza que se retira y la maquinaria se afina; pero resulta que no fue un monstruo ni un acontecimiento irracional ni que la sociedad funciona como una máquina, fue un hombre cualquiera en una situación social que paulatinamente puso y dispuso muchos elementos que provocaron una inercia a-pensante que llevó a la tragedia. La conciencia individual se adormeció hasta la tara inmovilizante del ciudadano modelo, obediente y puntual, que no frenará su impulso de decencia institucionalizada y sentido del deber, frente a nada, ni siquiera el rostro del vecino angustiado que sucumbe bajo las ruedas de ese *tren del progreso*, en una impiedad e insensibilidad, que debiera sacudirnos para caer en cuenta que esas condicionantes están presentes en nuestro entorno social contemporáneo, amenazando con estallar cuando las circunstancias lo favorezcan. Entonces, nuestra "estabilidad social" pudiera no ser tan estable y este orden ser mucho más frágil de lo que quisiéramos reconocer. La tragedia de la "banalidad del mal" es recordarnos que esa inhumanidad fue perpetrada por personas normales, decentes, honorables y cumplidas como nosotros. ¿Qué nos queda? Conciencia y vigilancia, participación activa en el orden social, y no el padecimiento pasivo de un orden social. Es, en todo sentido, un llamado a la responsabilidad histórica de asumir activamente nuestra presencia social. Lo que está en el fondo de la cuestión de la banalidad del mal es la responsabilidad, sus límites y alcan-

[10] *Cfr.* Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

ces en un contexto instrumental. Me parece que, en este sentido, lo expresado por Arendt indica que las condicionantes históricas condicionan, mas no determinan mecánicamente el comportamiento de un ser humano. No está justificando al agresor, sino llamando la atención sobre la escalofriantemente difuminada línea que separa al hombre "decente y normal" de la "bestia" (como Eichmann). En este sentido, no es un diluyente de, sino un llamado a la responsabilidad incesante, que peligra aun en tiempos de paz y "normalidad". En este sentido, Emmanuel Levinas apunta en *Totalidad e Infinito*: "La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad".[11]

No obstante, el proyecto de vida trazado desde la libertad inherente a la persona humana se ve trastocado una y otra vez por fuerzas externas a la persona. En esta perspectiva, el sentido existencial se ve fuertemente modificado en sus bases mismas una y otra vez en un contexto social efímero y cambiante; los elementos que lo sustentaban pueden desaparecer de pronto, generando un vacío que es tanto más difícil de subsanar cuanto que ocurre en un contexto fugaz, inestable y volátil.

La fragilidad humana se hace más patente que nunca, la fugacidad de nuestra brevedad se acentúa, y en medio de estos imponderables, las decisiones son cada vez más in-significantes en un cotidiano atropello de un destino inclemente que pasa por encima de las decisiones personales de forma sistemática, hasta el punto de parecer que la propia decisión es el culmen de una burla en un juego siniestro donde no hay posibilidad alguna de ganar.

Esta cotidianidad genera una desilusión profunda frente a la disolución de las responsabilidades personales; es decir, ante un creciente caos, destrucción y sufrimiento personal, las culpas se diluyen en un ambiente de creciente anonimato, sin que sea claro a quién responsabilizar de qué. En ese contexto, habría que añadir lo vano que llegan a ser las decisiones individuales, truncadas una y otra vez por un conflicto que supera la voluntad singular. La sistemática desilusión, fracaso y ruina llevan a un estado mental de abatimiento y derrota previa a cualquier acción. Ése es el "a pesar" al que nos referíamos, los acontecimientos seguirán un "a pesar" de mí y mis decisiones.

Por ello, este "a pesar" se convierte en clave y punto nodal para entender al hombre religioso posmoderno, pues es una plataforma desde la cual el sujeto —no obstante, las circunstancias adversas aniquilantes contextuales— opta por no sucumbir bajo el peso de un destino trágico, sino rebelarse frente a esto en un acto de decisión: creer. No como la Iglesia o cualquier otra religión institucionalizada proponga verticalmente, sino como el

[11] E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 216.

individuo requiera en su soledad y sacro ámbito de individualidad, fuera del cual no hay nada que a él le competa.

Este proceso es irracional, allende a la razón misma; es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido. El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos.

Lluís Duch,[12] fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña el término *trayecto vital* para referir una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables (lo que aquí hemos llamado el *a pesar*) truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un "no" es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen "no", se recurre —mediante la fe y la esperanza— a aliados provenientes de otro ámbito de posibilidades: lo sagrado y el misterio. Y para el hombre posmoderno, la fuente de esa sacralidad y misterio ya no está ceñida a las ofrecidas por las religiones institucionalizadas.

Desde dicha perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos "adversos" ayuda a "remendar" las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, decisión en medio de la catástrofe. La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad, la privación, la guerra, las pandemias, crisis económicas internacionales y la muerte son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida y sus amargas consecuencias que se viven en carne propia ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Levinas: "Distinguir en la quemadura del

[12] *Cfr.* L. Duch, *op. cit.*

sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad”.[13]

Es, en todo caso, una apuesta tendiente a la Trascendencia, pero cifrada desde la inmanencia, que se hace posible desde el más acá, en este sentido, desde nuestros propios recursos intrahistóricos. Rubinstein apuntaba: “Cuando digo que vivimos en el tiempo de la muerte de Dios, quiero decir que el vínculo que unía a Dios y al hombre, al cielo y a la tierra, se ha quebrado. Nos encontramos en un cosmos frío, mudo, desapacible, *sin la ayuda de ningún propósito poderoso más allá de nuestros propios recursos.* Después de Auschwitz, ¿qué otra cosa puede decir un judío sobre Dios? No veo otro camino que el de la ‘muerte de Dios’ para expresar el vacío que pone cara a cara al hombre con el lugar en que antes estuvo Dios”.[14]

Tal vez ese vacío que menciona Rubens, donde antes estuvo Dios, es lo que trata de expresar Paul Celan en su “salmo” donde suple el nombre de Dios por Nadie:

Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla,
Nadie encanta nuestro polvo.
Nadie.
Alabado seas tú, Nadie.
Por amor a ti queremos florecer.
Hacia ti.

Una nada
Fuimos, somos, seremos
Siempre, floreciendo:
Rosa de nada,
De Nadie rosa.

Claro del alma el estilo,
Yermo tal cielo el estambre,
Roja la corola
Por la púrpura palabra que cantamos
Sobre, oh, sobre la espina.[15]

[13] E. Levinas, “La experiencia judía del prisionero”, *Escritos inéditos 1*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 131-135.

[14] Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992, p. 44.

[15] Paul Celan, “Salmo”, *Obras Completas*, José Luis Reina Palazón (trad.), Madrid, Trotta, 1999, pp. 161-162.

Sin embargo, no es una "nadiedad" equiparable al vacío, sino el salto de fe en un acto de abandono frente a la posibilidad del abismo, mas donde priva la esperanza de que no sea el abismo lo que esté más allá, como bien dijera al respecto de este poema Derrida: "Dirigirse a nadie no es exactamente lo mismo que no dirigirse a nadie. Hablar a nadie, arriesgándose, cada vez, singularmente, a que no haya nadie que bendecir, nadie para bendecir, ¿no es la única oportunidad de una bendición? ¿de un acto de fe? ¿qué sería una bendición segura de sí misma? Un juicio, una certeza, un dogma".[16]

Así, la esperanza que articula a un sentido religioso de trascendencia, como confrontación constructiva y optimista con el misterio, puede llevar a la transformación plena del sufrimiento supremo en felicidad. Esperanza y fe, ritualización y mito y vida religiosa cifrada desde la individualidad se convierten en alternativa al abandono trágico en un destino que devore la individualidad.

Conclusión

Es evidente, entonces, que la religiosidad encuentra campo fértil en los contextos posmodernos contemporáneos, pero enfatizo que es en un sentido plenamente individual, con una fuerte carga de apatía social, donde es posible la conglomeración momentánea o adscripción nominal a tal o cual grupo como garantía de una rústica idea de pertenencia, pero —en todo caso— sustancialmente diferente a los lazos sociales tejidos en las dinámicas religiosas en contextos tradicionales.

Cabe señalar que las nuevas formas de religiosidad posmoderna son consideradas imprecisas, nebulosas y vagas, tal vez porque hemos querido entenderlas desde la religión institucional estructurada, lógica y coherente desde el discurso de universalidad incuestionable.

Este ámbito posmoderno requiere de un acercamiento plural y descentrado, o simplemente no habrá ninguna comprensión ni entendimiento y seguiremos en las distancias inconexas entre la teoría y la práctica, entre lo que realmente pasa en la realidad social eminentemente plural y lo que queremos decirnos a nosotros mismos desde la teoría que pretende universalizarlo todo desde un discurso racional unitario.

Quisiera cerrar con esta afirmación de Emmanuel Levinas:

> El poder es la manera en que se produce un origen, un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su

[16] Jacques Derrida, *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 72.

> trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen y el sentido se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido, o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos y, por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede.[17]

En medio de ese caos anónimo y sin sentido de la interminable sucesión de acontecimientos en el mundo, el sujeto religioso posmoderno requiere imperiosamente significar su estadía en medio de ese caos contemporáneo que escapa a sus manos y control. Así, asigna sentido; da sentido a lo que le rodea, a su propia situación en medio de ese caos, el cual deja de serlo para convertirse en un cosmos, y si ese proceso lo lleva lejos de los linderos de la ortodoxia, ¿es por eso culturalmente menos válido? Para no ahogarse en el agitado mar de una vida material adversa, debe asignarles sentido, y eso es rehacerse asumiendo el anonimato de lo que pasa, en la fuerza personificadora del sentido implícito en el "pasa porque…" En ese proceso, la noción de lo sagrado juega un papel decisivo dada su calidad extrahistórica y trascendente (me puede ayudar precisamente porque está afuera y es más fuerte), tal vez demasiado trascendente desde la oficialidad y, por ello, la religiosidad popular sea ese estadio intermedio entre un más allá demasiado lejano y un acá duro y riguroso donde la ayuda de orden divino es más que bienvenida, pero de forma asequible, cercana, materialmente efectiva y de una eficacia rápida.

La experiencia del sufrimiento en la vida humana ha jugado siempre un papel protagónico en la religión. Al ser una de las experiencias existenciales más fuertes que cimbran la estructura completa de la persona humana, la religión no puede no atender esta dimensión del sinsabor humano. Sufrir no es una cuestión epistemológica, es existencial, muerde en carne viva, supera el ámbito de la reflexión, apresa la existencia entre sus dientes y desgarra el tejido que la ordinariedad entrelazó en los cauces de una supuesta normalidad que angustiosamente se desvanece. Ser a pesar de mi voluntad, caer en circunstancias que han apresado mi existencia donde nunca pensé estar ni accedí a estar, pero hacia allá me llevaron las "ocurrencias" que, a lo largo de mi vida, empujaron mi ser a llegar allí.

[17] E. Levinas, *Difícil libertad,* París, Albin Michel, 1963, pp. 173-174.

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS DE SOCIEDADES, CULTURAS Y RELIGIONES. RELEYENDO A ENRIQUE DUSSEL DESDE CHIMBORAZO, ECUADOR

Luis Fernando Botero Villegas*

RESUMEN El artículo busca dilucidar, a partir de la obra del teólogo, historiador y filósofo argentino, Enrique Dussel, el estado actual de la cuestión sobre algunas de las ideas y prácticas religiosas de los indígenas para el caso de Chimborazo, Ecuador, queriendo echar luz sobre algunas opiniones que, con el tiempo, han ayudado o entorpecido la discusión.
La lectura y reflexión sobre algunos de sus textos permitirá exponer nuestras propias ideas sobre el tema siempre abierto en el que confluyen las ciencias humanas y sociales buscando hallar argumentos cada vez más oportunos y plausibles.

ABSTRACT The article seeks to elucidate, based on the work of the Argentine theologian, historian and philosopher Enrique Dussel, the current state of the question about some of the religious ideas and practices of the indigenous people for the case of Chimborazo, Ecuador, wanting to shed light on some opinions that, over time, have helped or hindered the discussion.
Reading and reflecting on some of his texts allowed us to present our own ideas on the always open theme in which the human and social sciences converge, seeking to find increasingly timely and plausible arguments.

* Departamento de Formación y Cultura, Escuela de Teología y Pastoral Diócesis de Riobamba, Ecuador.

Palabras clave
Diversidad religiosa, diversidad cultural, doxa, sociedades primitivas, mundo mítico, diálogo interreligioso, colonialismo

Keywords
Religious diversity, cultural diversity, doxa, primitive societies, mythical world, interreligious dialogue, colonialism

"¿Se ha constituido una religión mixta?" Dussel se hace esta pregunta en su libro sobre la Iglesia en América Latina;[1] por lo tanto, me parece relevante recuperar y, a la vez, poner en cuestión algunas ideas del autor, lo cual puede ayudarnos a incursionar en el tema que nos preocupa en este ensayo. No se trata de hacer una historia de la Iglesia en América Latina alternativa a la del autor que estamos citando, sino, más bien, tomar como hilo conductor algunos elementos de la propuesta de Dussel para, a partir de ella, tratar de arrojar alguna luz sobre lo que se dio como resultado del encuentro de varias sociedades, culturas y religiones. Es nuestro deseo ir más allá de conceptos a los cuales nos tienen acostumbrados: *integración, superposición, mezcla, fusión, asimilación o sincretismo.*

Dussel, a nuestro parecer, entabla una discusión que puede llegar a ofrecernos algunas claves de interpretación del fenómeno que vamos a bordar. No esperamos solucionar este debate que lleva años y que, seguramente, continuará durante muchos otros y, quizás, no llegue a tener una solución satisfactoria para todos. Pero debemos pensar que el esfuerzo es preciso y hay que hacerlo, así como tratar de acoger aquellas ideas que ahora puedan brindarnos una aproximación a una interpretación posible. Afirma Dussel: "Ante el encuentro de las religiones paganas primitivas y el cristianismo, los autores del pasado y de nuestro tiempo han adoptado diversas posturas. Unos piensan que los indios aceptaron solo externamente el cristianismo".[2]

Según nuestro modo de ver, algunos de los términos utilizados por Dussel no son los más exactos y justos, lo cual señalaremos a lo largo de la lectura y crítica de su documento. El historiador, teólogo y filósofo argentino, habla de "las religiones paganas primitivas" y las contrapone, seguidamente, al cristianismo. El término *pagano* se refiere a la propuesta

[1] Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992, p. 127.

[2] *Idem.*

filosófico-política de la antigüedad griega y romana. En efecto, en el caso griego, que fue luego heredado por los romanos, la *polis*, la ciudad griega, estaba constituida por las personas "libres": libres de trabajo y, por ello, con el tiempo suficiente para administrar la ciudad, hacer filosofía, desarrollar las diferentes artes y, sobre todo, para dedicarse al ocio.

No eran ciudadanos, no pertenecían a la *polis*, los que no eran "libres": los siervos, los trabajadores que vivían en el campo, es decir los *ethnoi*. En la *polis*, residía lo político, lo religioso, lo económico… en contraposición al campo, donde estaban quienes carecían de todo aquello y que, por supuesto, debían ser gobernados y controlados.

En la versión romana, tomada de Grecia, la *polis* es reemplazada por la *civitas* y, los *ethnoi*, por quienes vivían en el *pagus*, los paganos; es decir en el campo, desprovistos, como los no-ciudadanos griegos, de todo orden y *policía.* Eso respecto del término *paganos*, que, asimismo, fue identificado con el vocablo *gentiles,* para hablar de quienes no creían en los verdaderos dioses o, para el caso cristiano, en el verdadero Dios.

Sobre el concepto de *primitivo,* si bien es cierto que fue utilizado durante mucho tiempo por una forma de pensar adherida al evolucionismo o darwinismo cultural, en la actualidad es un término incorrecto para interpretar o hablar de cierto tipo de sociedades. Para el darwinismo o evolucionismo cultural, las sociedades debían pasar por diferentes estadios hasta llegar a su máximo desarrollo o evolución, al igual que las especies descritas por Darwin. El salvajismo, la barbarie y la civilización eran esos estadios que los primitivos debían necesariamente recorrer para llegar a ajustarse al modelo de hombre civilizado e industrializado existente en Europa o en Estados Unidos. Entonces, estas religiones son contrapuestas al cristianismo que puede ser visto, según Dussel, como la religión más acabada respecto a las demás religiones; no sólo las americanas.

Pero habría que advertir, también, que el cristianismo traído por los misioneros españoles a América era un cristianismo que se escondía en un ropaje cultural en el cual los modelos a seguir e imponer eran el "hombre", así en singular, como una esencia, español y europeo, así como la cultura española-europea. En otras palabras, la cristianización fue, en gran parte, un deseo de civilizar al indio americano que debería tener como modelo y arquetipo el de su conquistador, colonizador y adoctrinador. Había que hacer "ascender" o "elevar al indio" hasta buscar una cierta semejanza con el hombre occidental, el hombre "culto" europeo de la Modernidad y del Renacimiento.[3]

---

[3] Jorge Mencías Chávez, *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, Bogotá, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, 1962.

De igual modo, seguía manteniéndose e imponiéndose la idea expresada por Aristóteles, de que hay quienes nacen para gobernar y quienes para ser gobernados. Esta idea, aceptada y difundida por filósofos y teólogos españoles, como Juan Ginés de Sepúlveda,[4] fue utilizada por la Corona española en la llamada *Ius belli,* o "guerra justa".[5] Pero, de algún modo, esa idea trascendió la Colonia y se afincó en la época republicana hasta nuestros días. El dualismo griego se adentró en las obras de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino para instalarse en la institución eclesiástica que llegó a América y divulgarse en las encomiendas de indios: someterlos a través de las mitas y adoctrinarlos para poder salvar su alma.

Ahora bien, Dussel, sin cuestionar mucho su afirmación, sugiere que el cristianismo traído por los misioneros y conquistadores españoles era una religión libre de cualquier adherencia pagana o gentil. Más adelante volveremos sobre esto. Sin embargo, como podemos esperar, seguiremos viendo otro tipo de reflexión por parte de Dussel cuando, en páginas anteriores, afirmó: "Lo que llamarnos *comprensión existencial* de la religión prehispánica debe identificarse con el "núcleo ético-mítico" de las culturas indias, por cuanto la religión en las *culturas primitivas superiores o inferiores* significa su propio núcleo".[6]

Los énfasis agregados son nuestros para advertir una manera de argumentar que iremos desarrollando a lo largo de la discusión. Esa catalogación, esa clasificación entre culturas superiores e inferiores, con el añadido de primitivas, es una manifestación del poder de la palabra de una ideología dominante que tuvo su lugar en la historia de las ciencias sociales, sobre todo en la antropología y la sociología, hasta hace no pocos años. Dussel estaría muy a disgusto con esta afirmación, pero es lo que él hace. La arbitrariedad que se sustenta en el poder de denominar a los otros desde unas categorías que no se ponen en cuestión se ve aquí a todas luces por cuanto Dussel utiliza

[4] Juan Ginés de Sepúlveda, principal contradictor de los frailes dominicos en América y, en especial, de fray Bartolomé de las Casas, basaba su ideología de la "guerra justa" en el filósofo Aristóteles, quien afirmaba que unos hombres nacen para gobernar y otros para ser gobernados. Pero fray Bartolomé de las Casas tuvo su propia manera de interpretar y de referirse a Aristóteles: "lo que el Filósofo [Aristóteles] dijo en el principio de su política, que 'los que tienen viva inteligencia son naturalmente los guías y señores de los otros, y los que son inferiores por razón son naturalmente esclavos', de la intención del filósofo a lo que el reverendo obispo dice hay tanta diferencia como del cielo a la tierra; y que fuese así como el reverendo obispo afirma, el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende, tanto se ha de usar de su doctrina como cuanto con nuestra santa fe y costumbre de la religión cristiana, conviniere." Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 144.

[5] Que se basaba en el "Requerimiento".

[6] E. Dussel, *op. cit.,* p. 127.

una taxonomía jerarquizante que no deja de ser sospechosa por la ausencia de una argumentación científica.[7]

Dussel continúa argumentando:

> Tal es la posición de Jiménez Rueda cuando nos dice que "el indio sólo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y el órgano";[8] o Mariátegui, que no teme decir que "los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia […] El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico".[9] Esta posición ha sido adoptada por muchos en Francia y Alemania, e incluso en América del Norte. George Kubler piensa, igualmente, que el cristianismo del indio es sólo exterior y superficial.[10]
>
> Otros piensan que los indios son esencialmente cristianos, aunque con deficiencias mayores o menores según las regiones y la atención de los misioneros. Tal es la posición de Constantino Bayle y de Fernando de Armas Medina en su Cristianización del Perú.[11]
>
> Por último, algunos creen encontrar la solución proponiendo una postura mixta o por yuxtaposición, aunque ambas son diversas. Con razón Borges

[7] "No se puede no ver que las formas de clasificación son formas de dominación, que la sociología del conocimiento es inseparablemente una sociología del reconocimiento y del desconocimiento; es decir, de la dominación simbólica." Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 35.

"En tanto que registros, los conceptos operatorios tienen por alcance la señalización, la indicación, la nominación, la etiquetación, la descripción y, en el mejor de los casos, hasta una elemental clasificación de los fenómenos, pero nunca su cabal explicación; es decir, aquella que sólo puede ser hecha con herramientas analíticas propias de las teorías científicas, pues hay una encubierta ausencia de éstas. Y aquí es donde radica la sutileza de su engaño: usurpar las explicaciones teóricas ausentes por una glosa indicativa, descriptiva, jerarquizante y taxonómica." Armando Ulises Cerón Martínez, "El uso de conceptos teóricos de Pierre Bourdieu en la investigación educativa en México", *Aposta. Revista de Ciencias Sociales,* Madrid, núm. 71, 2016, p. 197.

[8] Esta cita bibliográfica es nuestra: Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España: (los heterodoxos en México)*, México, Imprenta Universitaria, 1946. Por su parte, Dussel cita, parcialmente, la bibliografía a pie de página de la siguiente manera: *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, 2, 19. Y en la bibliografía: J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España,* México 1946,

[9] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1928.

[10] George Kubler, "The Quechua in the colonial world", en J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians,* vol.2, Washington, Instituto francés de estudios andinos, 1945, pp. 596-597.

[11] Vasconcelos propone, en cierto modo, una solución idealista: "los indios habrían cambiado radicalmente de alma, y esto voluntariamente. Esta posición es socioculturalmente imposible [al igual que las otras, como trataremos de demostrar]". José Vasconcelos, "El cisma permanente", *Breve Historia de México*, México, Continental, 1956, p. 210.

dice que no es una religión mixta o un mestizaje religioso; él propone "una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo".[12]

Y agrega:

> Según nuestro criterio, para poder enjuiciar la realidad del cristianismo indio, no debe partirse de dos religiones tomadas objetivamente como si existiesen independientemente del sujeto. No es que el cristianismo sea exclusivamente exterior, o que simplemente sea una yuxtaposición o una mixtura. No. Debemos partir de una conciencia individual y colectiva del indio, de la conciencia mítica, y observar su paulatina conversión, aunque por grados y con grandes esfuerzos y dificultades. Es decir, debemos partir de una cosmovisión mítica donde lo sagrado invade toda la existencia, donde cada acto está regulado por los "ejemplares" que se sitúan en el "tiempo originario" de los dioses vivientes y que habitan junto a los hombres. Debemos comprender entonces esa existencia ahistórica, donde lo profundo no tiene ninguna existencia, donde todo tiene una significación teológica. [13]

La llamada *conciencia mítica*, asignada a "la gente sin historia", como diría con ironía Eric Wolf,[14] es contraria a la *conciencia histórica* que tiene su surgimiento en la civilización occidental.[15]

---

[12] E. Dussel, *op. cit.,* pp. 127-128

[13] *Idem.*

[14] "El título de este libro planteaba una dificultad inicial para la presentación de su problemática. La expresión 'la gente sin historia' no me pertenece: se remonta al siglo XIX. Marx y Engels la utilizaron para señalar su falta de simpatía por algunos movimientos nacionales separatistas de Europa oriental. Mi pretensión era ser irónico, pero algunos lectores no lo advirtieron. Lo que me proponía era cuestionar a quienes creen que los europeos fueron los únicos que hicieron historia." Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 2.

[15] "De este modo, la perspectiva histórica se resuelve en la continua acumulación de acontecimientos, de la que surge la conciencia del cambio y del devenir. Más allá del comienzo de la historia, antes que la prehistoria comenzara a levantar lentamente el velo que cubría los milenios de los tiempos oscuros, comenzaba la época nebulosa de los orígenes, ocupada, a falta del testimonio de los hombres, por el de los dioses. Es el tiempo de los mitos, paganos o bíblicos, en el que dioses y hombres actúan en un mundo aún plástico y cambiante y establecen las condiciones necesarias para el comienzo de la historia. La perspectiva cronológica de occidente implica entonces una secuencia lineal y acumulativa de acontecimientos humanos —principalmente humanos— precedida por otra de acontecimientos divinos —o principalmente divinos—, ambas caracterizadas por cambios constantes que implican la idea de un devenir." Marcelo Bormida, "Mito y conciencia mítica. Un ensayo", *Antiquitas*, Universidad del Salvador, San Salvador, núm. 7, 1968, pp. 1-8.

Para la época en que Dussel escribe esta obra,[16] se habla del compromiso de ciertas élites intelectuales y pastorales, de lograr que indígenas, campesinos y mestizos pobres, sobre todo, los del campo, pudieran pasar de una conciencia ingenua —léase mítica— a una conciencia histórica para, de este modo, asumir y construir su destino y su futuro con sus propias manos enfrentando las estructuras dominantes que establecían el consenso en la población por medio de una serie de ideologías también dominantes.

Hoy en día, esas élites se sorprenderían al ver que movimientos como el de los indígenas ecuatorianos han logrado alcanzar estados de organización y compromiso obteniendo la transformación de las estructuras muy lejos de los parcos resultados alcanzados por los, por ejemplo, gremios y organizaciones de estudiantes o profesores, así como de obreros en las ciudades.[17] La lectura o la interpretación de Dussel y de otros como él en esa época era, asimismo, una lectura que se presentaba prácticamente como la única y que tenía su origen en el marxismo cuando un análisis de este tipo hablaba de la necesidad de superar la forma o formas de pensar de la pequeña burguesía, de la conciencia de clase y del paso necesario de una conciencia en sí a una conciencia para sí.

Pero fue la época en que ciertas versiones del marxismo que se aplicaban en América Latina y, bajo ese influjo, también la Teología de la Liberación, ponía en un mismo saco a proletarios, campesinos e indígenas. Tiempo después, a mediados de los ochenta, comenzó a darse una tendencia que reconocía que los indígenas deberían ser vistos desde otra perspectiva, no sólo desde la posición reduccionista de la pobreza o de la clase, sino que, asimismo, la cultura, era un factor determinante al momento de entender no sólo formas de pensar, sino también de actuar.[18]

[16] "Comenzó sus labores en una reunión en Quito [3-6 enero de 1973], en la que se establecieron los estatutos y las líneas fundamentales del proyecto y se fijó además el calendario de trabajo. Se propuso desde luego elaborar y publicar una 'Historia General de la Iglesia en América Latina', para lo cual se dividió América Latina en ocho áreas [Andino-Incaica, Brasil, Caribe, Colombia-Venezuela, Cono-Sur, Centroamérica, México, Estados Unidos-Canadá]; más tarde se añadiría una oriental [Filipinas, Mozambique y Angola]. Esta obra comprendería nueve volúmenes que deberían salir a la luz en 1976." Alfonso Alcalá, "La enseñanza de la historia de la Iglesia en América Latina", *Anuario de historia de la Iglesia,* México, Misioneros del Espíritu Santo, vol. 5, 1996, pp. 151-170.

[17] Luis Fernando Botero Villegas, "Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador. Los desafíos de la democracia", *Nueva sociedad,* Revista bimestral, Caracas, núm. 153, 1998, pp. 56-72; L. F. Botero Villegas, *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Quito, Abya-Yala, 2001.

[18] Pedro Trigo, "Teología de la liberación y cultura", *Revista Latinoamericana de Teología,* Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, vol. 2, núm. 4, 1985, pp. 83-93; Rafael Niño de Zepeda Gumucio, "Fe y cultura en las reflexiones teológicas de Comblin, Scannone y Trigo: convergencias y diferencias", *Veritas. Revista de Filosofía y*

La introducción del componente de la cultura no empobreció el debate, como creían algunos; todo lo contrario, lo enriqueció y dio nuevas pistas y, el tema de los pobres y desposeídos de América Latina, se problematizó para que la discusión tuviera otros referentes y otras prácticas.

Si leemos el concepto que sobre los indígenas presenta el documento de Medellín de 1968, podemos ver esta visión que hemos señalado:

> Existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres "marginados" de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común.
>
> Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista. De su incomprensión temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad.
>
> La tarea de educación de estos hermanos nuestros no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas.[19]

Continúa diciendo Dussel: "En ese mundo mítico —riquísimo en significado y valor en complicación y racionalidad— aparece el hombre hispánico con sus asombrosos instrumentos de civilización [sus barcos, sus arcabuces, perros, caballos, etcétera], aparecen los misioneros con su pureza, su misericordia, la belleza del culto. El indio admite todo esto como una novedad teológica".[20]

Dussel advierte que hay una racionalidad en ese mundo mítico, una racionalidad que, suponemos, es distinta y, a lo mejor, se opone a la de los españoles que llegan con otra, una racionalidad moderna que, en esos momentos, campea en la Europa del siglo XV. De manera sumaria, Dussel su-

---

Teología, Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Santiago de Chile, núm. 33, 2015, pp. 183-211.

[19] Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín. Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968.

[20] E. Dussel, *op. cit.*, p. 128.

pone también que "el indio", en singular, "admite todo" lo que traen los españoles, incluida una "novedad teológica".

Sabemos que el indio, así, en singular, no existe; no hay algo como una esencia que se transmite o se difunde de manera homogénea e igual en todas las poblaciones aborígenes que encontraron los españoles a su llegada.[21] La diversidad de sociedades y culturas halladas a finales del siglo xv, en la que después será llamada con el nombre unificador de América y, de manera particular, Nueva Granada, Nueva España, Venezuela, Ciudad de los Reyes, nos lleva a pensar que la "admisión" fue, también, muy diversa y que, incluso, en mucho lugares no hubo tal admisión, sino un fuerte y violento rechazo a las pretensiones doctrinales de los misioneros españoles y a las propuestas civilizadoras y colonizadoras de conquistadores y funcionarios. "Los dioses, los protectores de los españoles deben ser grandes, mucho más poderosos que los propios. La fuerza de un pueblo no es más que la expresión del poder de sus dioses. El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ellos".[22]

Dussel supone que toda esa racionalidad que admite en "el indio" americano se maneja sólo de manera religiosa, que es una lucha de dioses en la cual salen triunfadores los dioses traídos por España. Este reduccionismo acude a una determinada manera de ver la historia latinoamericana que era dominante en la época en que escribe su obra. De ser así, no habría habido la resistencia que hubo de parte de muchos pueblos a lo largo y ancho de América Latina.

Le lectura reduccionista encontró acomodo en muchas interpretaciones con respecto a esos dioses barbados que llegaron en ocasiones, según se dijo, para cumplir antiguas profecías o cosas por el estilo. El mismo Dussel lo afirma antes: "aparece el hombre hispánico con sus asombrosos instrumentos de civilización [sus barcos, sus arcabuces, perros, caballos]";[23] de esta afirmación no se puede dar el salto de que es cuestión de dioses poderosos cuando, en realidad, lo que se da es una superioridad que poco o nada

[21] Andreu Viola Recasens, "Antropología, alteridad y esencialismo. La(s) cultura(s) andina(s) y la mirada andinista", *Identidades, relaciones y contextos*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2002, pp. 129-153; Diego Quiroga, "Sobre razas, esencialismos y salud", en E. Cervone y F. Rivera (eds.), *Ecuador Racista*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador, 1999, pp. 127-136; Patricia Jimena Rivero y Virginia Soledad Martínez, "Cultura e identidad. Discusiones teóricas-epistemológicas para la comprensión de la Contemporaneidad", *Revista de Antropología Experimental,* Universidad de Jaén, Jaén, núm. 16, 2016, pp. 109-121.

[22] E. Dussel, *op. cit.,* capítulo 2: "La cristiandad de las indias occidentales (1492-1808).

[23] *Idem.*

tiene que ver un mundo de creencias. La obra de Bartolomé de las Casas[24] da cuenta de cómo los españoles utilizaban estas ventajas que describe Dussel para imponerse y dominar las poblaciones aborígenes del continente.

Cosa distinta fue la lectura y doctrina que utilizaron los misioneros para hablar, eso sí, de los dioses españoles o del único dios español y los demonios de los indígenas por cuanto, según las crónicas de frailes y conquistadores, fue el demonio o satanás, el que estaba presente en estas tierras y fue derrotado por el verdadero Dios, así como, de la misma manera, había sido derrotado el falso Dios de los "moros".[25] "Habrá, entonces, necesariamente, una aceptación del cristianismo a partir de la propia cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas —y por ello la misma conclusión— son paganas".[26]

Esas últimas líneas, aunque breves, tienen afirmaciones que debemos considerar. Por un lado, porque son afirmaciones que debieron tener mayor argumentación para sustentarlas y, por otro, porque las consecuencias que derivan de ellas, nos parecen, podrían conducirnos a una especie de aporía, de callejón sin salida.

El categórico "no puede ser de otro modo", nos parece bastante precipitado y simplista, porque viene después de una frase que debe ser problematizada: "Habrá entonces, *necesariamente*, una aceptación del cristianismo a partir de la propia cosmovisión primitiva y mítica".[27] El énfasis en cursivas es nuestro porque creemos que no necesariamente tiene que ser así y que, también, ese "no puede ser de otro modo"; debe ser relativizado.

En primer lugar, ¿qué quiere decir la expresión "cosmovisión primitiva y mítica"? Para los no cristianos, para muchos pensadores, el cristianismo es, igualmente, una manera de pensar primitiva por su origen y mítica

[24] Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2006.

[25] Blas Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú. Edición facsimilar*, 1586 [en línea], http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000087355&page=1 Martín de Murúa, *Historia General del Perú. Origen y descendencia de los Incas*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1962 [en línea], https://es.scribd.com/doc/50568741/MURUA-Martin-de-1590-1962-64-Historia-general-del-Peru-origen-y-descendencia-de-los-Incas-2-tomos Cristóbal Molina, *Relación de las f*ábulas y *ritos de los Incas*, Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2010; Silvio Luis Haro Alvear, *Puruhá, nación guerrera*, Quito, Editora Nacional, 1977; Inca Garcilaso de la Vega, *Historia General del Perú o Comentarios Reales de los Incas. Nueva edición*, Madrid, Imprenta de Villalpando,1800; Alonso De la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios. Edición facsimilar*, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno, 1771; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

[26] E. Dussel, *op. cit.*, p. 128.

[27] *Ibidem,* capítulo 2: "La cristiandad de las indias occidentales (1492-1808), p. 361.

por sus contenidos. La perspectiva de fe, que muchos pensadores, filósofos, historiadores, antropólogos, no tienen y que necesariamente no deben tener, da sentido a lo que se dice sobre los dogmas cristianos que, para otros, son una mitología bien fundamentada; pero, al fin y al cabo, una mitología. Dussel, entonces, da por supuesto que el cristianismo que llega a América no es primitivo ni mítico y que la cosmovisión de los pueblos aborígenes sí lo es.

Por otro lado, no hubo nunca un diálogo interreligioso, sino, más bien, una imposición desde una perspectiva dominante —alimentada por sospechosas filosofías y teologías—, desde la cual se representaba y construía a los indígenas como infantes que necesitaban aprender sólo lo que España decía que había que aprender para poder ser hombres, según el modelo occidental moderno y, asimismo, salvarse.[28]

Nos parece que pudo haber sido de otro modo, no precisamente como lo propone Dussel. De hecho, él mismo dice más arriba: "El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ellos".[29] Es decir, según nuestra consideración o parecer, no se da, entonces, lo que ha venido afirmando el autor, sino que, las presuntas verdaderas razones son éstas, y, además de congraciarse con los dioses o el Dios cristiano, está también, por qué no, el deseo de congraciarse con los españoles, de sacar partido de la dominación y acomodarse, en ciertos casos, a las exigencias de los dominadores, a sus leyes y a sus instituciones, o, asimismo, resistirse a ellas, como de hecho ocurrió durante la Colonia y gran parte de la República hasta el advenimiento de las reformas agrarias de 1964 y 1973 en el caso ecuatoriano.[30]

En conclusión, lo que Dussel propone como la única razón para explicar la aceptación de los indígenas de la propuesta cristiana debe ser desestimada o, por lo menos, cuestionada, porque no vemos que sea la única y, también, porque la diversidad de sociedades y culturas debieron responder de innumerables maneras a ese cristianismo que llegaba con los misioneros y que se enseñaba en las doctrinas asociadas a los repartimientos de indios y a las encomiendas. Como decíamos antes, no hay un indio esencial que recibió y aceptó de manera uniforme la religión traída por los españoles. Ese

---

[28] Luis Fernando Botero Villegas, *Encomiendas, guardianías y doctrinas. Discursos y representaciones. El caso de Chimborazo, Ecuador*, 2020 [en línea], https://www.academia.edu/44613505/ENCOMIENDAS_GUARDIANÍAS_Y_DOCTRINAS_Discursos_y_representaciones_El_caso_de_Chimborazo_Ecuador

[29] E. Dussel, *op. cit.*

[30] Galo Ramón Valarezo, *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1987.

tipo de afirmaciones y de abstracciones disienten de cualquier estudio histórico o antropológico.

Como veremos enseguida, esas bases históricas y antropológicas de Dussel dejan mucho que desear porque, como analizamos previamente, suponen un darwinismo social, unos estadios en la evolución cultural de la humanidad que, necesariamente, según ese modo de pensar, tienen que darse. En ningún momento, por ejemplo, supone que haya una conciencia mítica en el hombre europeo[31] o un "pensamiento salvaje" en los españoles, como bien lo demostró oportunamente Lévi-Strauss.[32]

> La desmitificación, la ateización de todo lo creado es una evolución que no puede realizarse sino lentamente: la cultura grecorromana necesitó no menos de seis siglos de contacto con el cristianismo para purificar de "deísmos" al mundo creado.
>
> Existe entonces todo *un claroscuro de la conciencia que podríamos llamar puramente pagana hasta la puramente cristiana* a la cual se acercan los santos, los doctores, y son los obispos quienes poseen la función de conducirla.[33]

Con todo el respeto que nos merece el profesor Dussel por su obra y su trayectoria como filósofo, historiador y teólogo y aunque podemos estar de acuerdo con algunas de las teorías y afirmaciones que nos propone, sí pensamos que debemos cuestionar la terminología que utiliza. En el párrafo anterior vemos las palabras que han sido puestas en cursivas por nosotros, por ejemplo, cuando se refiere a algo que llama el "claroscuro de la conciencia"; es decir, no es una conciencia clara, es una conciencia que se mantiene en tinieblas por una razón que él mismo establece enseguida: "una conciencia puramente pagana".

Sin embargo, nos preguntamos, ¿qué es una conciencia puramente pagana? Creemos que el autor debió, en su marco teórico, explicitarse a sí mismo y a sus eventuales lectores, lo que iban a entender por estos términos o conceptos que ha estado utilizando. El término *pagano* es un *topoi*, como diría Aristóteles, un lugar común; es decir, forma parte de una opinión que no ha sido cuestionada y que tiene, para la gran mayoría de la gente, una concepción negativa y, por lo general, es así, si se la coloca fuera del contexto histórico, filosófico e ideológico. Lo pagano, no es bueno, hay que hacerlo desaparecer, porque tiene elementos que riñen con la conciencia, el

---

[31] La bibliografía sobre esto es abundante; basta tener en cuenta las obras de Dumézil o Eliade.

[32] Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997.

[33] E. Dussel, *op. cit.*, p. 128. Las cursivas son mías.

conocimiento —las supersticiones, por ejemplo— y, por lo tanto, debe ser sometido a un proceso de cambio hasta acabar con él.

Pero, como decíamos más arriba, el término *pagano* simplemente designaba a la persona que vivía en el campo, al campesino y a su entorno. Pero, ideológicamente, lo pagano se convirtió, en la *polis* griega y en la *civitas* romana, en lo opuesto a lo ciudadano, a lo ordenado y a lo deseable. Es por eso que no podemos dejar de advertir la manera ligera como se utiliza el término y, como decíamos antes, lo contrapone al puro cristianismo. Aunque surgen otras preguntas; por ejemplo, ¿qué debemos entender por cristianismo puro? ¿En toda la historia de la Iglesia, ha existido algo como esto? ¿Podemos creer, siquiera de lejos, que el cristianismo traído, no tanto por las huestes españolas como por los curas doctrineros, era ese cristianismo puro del que habla Dussel?

Según Dussel, son los santos y los doctores quienes, supuestamente, tienen y difunden el puro cristianismo. Esto mismo sería algo para discutir, pero no lo vamos a hacer aquí.

> El paso del paganismo al cristianismo, de realizarse en masa, sin exclusión de ningún pueblo, debe durar muchos siglos. Por ello, los misioneros y los obispos pensaron acelerar el proceso “aislando” las comunidades indias que aceptaban el cristianismo. En una generación se podía en este caso alcanzar una conciencia cristiana lo suficientemente clara como para ser llamada tal, ésta es la explicación de las reducciones.
>
> El indio inmolaba a sus dioses porque los temía; los temía porque creía en su existencia. No por ello dejaba de creer en Jesucristo, en un Jesucristo comprendido en la medida de sus posibilidades, de conciencia semipagana.[34]

Éste, nos parece, es otro supuesto en el cual incurre Dussel al hablar de los dioses de los aborígenes americanos y, en nuestro caso, de los indígenas de la provincia de Chimborazo. Cronistas y frailes abundaron en este tipo de afirmaciones que, la mayoría de las ocasiones, tenían el lente del prejuicio cultural y religioso.

Dussel, como muchos otros, se aventura a decir que los aborígenes —por el solo hecho de serlo y de compartir un estado salvaje o bárbaro, según los cánones oficiales al respecto— son politeístas, animistas... y todos los epítetos que se les endilgaron de acuerdo con las propuestas de Morgan, Fraser, Tylor, Müller, Lévy-Bruhl.[35]

Dussel, como teólogo, debe saber que el cristianismo actual y el de todos los tiempos, está impregnado, como veremos después, no sólo por las

[34] *Idem.*

[35] Edward Evan Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 2016.

antiguas deidades europeas, sino también por un dios veterotestamentario, guerrero, que no admite competencia y que exige exclusividad y al cual hay que temer porque, de no ser así, el "Niño", la Virgen o el santo, castiga o no es propicio.[36] De aquí los orígenes de la llamada *religiosidad popular* que, en nuestros países, si bien se mueve por la devoción, también lo hace por temor.

Asimismo, Dussel introduce el verbo *inmolar* en su reflexión, en el sentido de que, aunque pueda ser entendido como ofrecer, ofrendar o consagrar, también tiene como sinónimo términos como sacrificar, matar, degollar o eliminar, lo cual ayuda a mantener una visión del indio como salvaje, bárbaro o pagano.

La afirmación que viene después, el de una creencia semipagana en Jesucristo, nos lleva a considerar de nuevo en la no pretendida conciencia semipagana de los españoles. ¿Por qué Dussel sigue insistiendo, aunque no de manera explícita, que los españoles y no los indios, tenían la exclusividad de un cristianismo puro, libre de otras adherencias?

Recordemos que Europa se cristianizó en masa, como él mismo lo reconoce, pero no tanto en la doctrina como en el bautizo. Es famoso el caso del rey Clodoveo I, rey de los francos, quien, en el 499 fue bautizado por el obispo Remigio junto a más de tres mil guerreros. ¿Este bautizo masivo significó que todos esos guerreros no fueron en ningún momento "cristianos paganos" o podría atribuírseles un "cristianismo puro"?

En este momento de la discusión, nos parece pertinente el siguiente texto:

> Aunque la religión cristiana era la oficial de los diferentes Estados germanos surgidos tras la caída del Imperio Romano de Occidente, el paganismo perduró en las conductas sociales durante la Alta Edad Media tal y como nos informan obispos y clérigos.
>
> Para conocer la realidad cotidiana, el hombre medieval buscó explicaciones sobrenaturales y explicaciones religiosas. La experiencia y la razón no resultaban en esa época instrumentos suficientes para el conocimiento. Muchos hombres creían que sólo era posible llegar a él mediante el auxilio de la fe.
>
> Durante la Edad Media, en los intentos por explicar el mundo se cruzaban dos tradiciones: la tradición pagana, de origen germano, con sus dragones, sirenas y bosques animados, y la tradición cristiana, según la cual la

[36] L. F. Botero Villegas, "Chimborazo: tiempos y espacios sagrados. Una aproximación desde la antropología y la historia de las mentalidades" [en línea], http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/art-culos-en-revistas-y-libros-colectivos.html; L. F. Botero Villegas, "Apus, cerros y wakas. Aproximación a una geografía sagrada en los andes ecuatorianos", *Runas*, Riobamba, Diócesis de Riobamba, 2016, pp. 106-263.

> verdad y el conocimiento último de la realidad sólo se lograba mediante la razón iluminada por la fe.
>
> Sin embargo, ambas tradiciones no tuvieron igual importancia para los hombres de la sociedad feudal. Por lo general, los campesinos fueron los que se aferraron con más fuerza a las viejas creencias paganas, mientras que la nobleza, en su mayoría, adhirió a los principios cristianos.[37]

El caso del rey Clodoveo I no fue el único. El más famoso fue la presunta conversión al cristianismo del emperador Constantino en el 312 aunque pidió el bautizo en 337, antes de morir.

Asimismo, si el cristianismo de los españoles y muchos frailes doctrineros hubiera sido puro, no hubiera sucedido lo que en verdad sucedió ni fuera denunciado en tantas ocasiones por miembros de la Iglesia y obligara a la corona española a legislar profusamente en favor de los indios.[38]

Lo que estamos poniendo en duda, de acuerdo con las afirmaciones de Dussel, es que los españoles, incluidos los frailes, fueran portadores de un puro o verdadero cristianismo y, que los indios, por más que se esforzaran, nunca llegarían a poseerlo y se quedarían siempre, según Dussel, a medio camino entre las tinieblas y la luz, un "claroscuro de la conciencia", una conciencia "puramente pagana".

Se mantiene, entonces, esa ambigüedad en el discurso. El problema, que no podemos dilucidarlo totalmente aquí, es mucho más complejo y habría que problematizar aún más lo que expone Dussel.

> A medida que descubría las exigencias del cristianismo se producía un conflicto de deberes; dicho conflicto, sin embargo, no estaba ausente en su religión primitiva. Todas las religiones primitivas son trágicas, y la contradicción y el conflicto son aceptados como necesarios. La tragedia del alma india permanecerá tanto tiempo cuanto dicha conciencia tarde en ser instruida y fortalecida en la vida por la existencia cristiana, o quizá solamente en las reducciones dicha tragedia fue extirpada por algún tiempo.[39]

"Todas las religiones primitivas son trágicas", nos dice Dussel, como si el cristianismo no fuera una de ellas porque, parece olvidarse, de la pasión y muerte trágica de Jesús crucificado. Esta misma tragedia, impidió que

[37] S. a., "Paganismo en la edad media costumbres y forma de vida medieval", *Historia y biografías,* núm. 4, 2014 [en línea], https://historiaybiografias.com/edadmedia7/

[38] Fernando Mires, *En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1986; B. de las Casas, *op. cit*.

[39] E. Dussel, *op. cit.*, p. 129.

muchos grupos o sociedades indígenas aceptaran y recibieran el cristianismo porque se les hacía extraño que alguien debiera tener una muerte así de trágica, para salvar a otros, en esas mismas sociedades donde nunca habría habido una muerte violenta.

El cristianismo, por otro lado, hunde sus raíces en una religión primitiva como la que se expone en la *Biblia* en el "Antiguo Testamento". Acerca de la religión de los indígenas americanos, Dussel continúa diciendo:

> ¿Fue por ello una religión superficial, mixta y yuxtapuesta? No nos parece de ningún modo. El problema es bien diverso.
>
> En el nivel de las "mediaciones", como hemos dicho, hay una acumulación entre la liturgia católica hispánica y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehispánicas. En este nivel podemos hablar claramente no tanto de una religión mixta, sino más bien de una acumulación ecléctica [a partir de una elección]. Es decir, los misioneros eligieron entre los ritos, danzas, artes, etc. de los indios aquellos elementos que podían ser aceptados en las paraliturgias, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido podemos decir que oficialmente, y creada por los misioneros de manera consciente, hubo una transformación del fondo ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias. De hecho, sin embargo, y es inevitable, el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más, en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana "americanizada". Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva.[40]

Tal vez, en el discurso de Dussel, puede darse lo que llama *un cambio sustancial*, pero ponemos en cuestión que se haya dado tal cosa, porque, como he advertido en otros lugares,[41] se sigue presentando aquello que el autor se niega a aceptar, la mixtura, que como bien se sabe, es un producto surgido de diversos elementos propios y extraños. La palabra *eclecticismo* utilizada por Dussel no resuelve la complejidad del problema. El indio toma elementos diversos de las propuestas del catecismo católico enseñado por los curas doctrineros; pero los fija, los introduce en sus propios elementos religiosos, no los va cambiando cada vez que se le ocurre. Es decir, no son elementos transeúntes que van transformándose, sino que van quedando en un sustrato religioso propio de la religión de los diversos grupos

---

[40] *Idem.*

[41] L. F. Botero Villegas, *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos*, Quito, Abya-Yala, 1990; L. F. Botero Villegas, *Indios, tierra y* cultura, Quito, Abya-Yala, 1992; L. F. Botero Villegas, *Runas. Sociedad, religión y cultura en los indígenas de Chimborazo*, Riobamba, Diócesis de Riobamba, 2016.

indígenas catequizados. Entonces, nos parece, que sí es una religión mixta porque, según la definición, se crea un producto nuevo.

> En el nivel de la comprensión fundamental [la fe propiamente dicha] —donde reside lo esencial de la evangelización— el claroscuro es muy difícil de discernir; pero podemos decir que no se deben cometer dos excesos: *a)* El exceso de confundir ignorancia religiosa con paganismo, ya que muchos pueblos indios poseen un nivel de cultura o civilización realmente primitivos, y su misma fe, si se nos permite, está en grado incipiente, primitivo, subdesarrollado [como su conciencia, civilización, etc.]. *b)* El exceso de admitir demasiado fácilmente el catolicismo del indio por el simple hecho de haber recibido el bautismo y de poseer algunas nociones acerca del dogma cristiano.[42]

El autor continúa tratando de dar solución a este complejo intento de establecer en qué consiste realmente el resultado del encuentro de dos culturas, dos sociedades y dos religiones utilizando herramientas teóricas, a nuestro parecer, equivocadas o insuficientes. La cuestión para Dussel es fácil cuando mantiene esa manera de utilizar el dualismo excluyente entre civilizado/incivilizado, moderno/primitivo, culto/inculto, desarrollado/subdesarrollado, otorgándole, por supuesto, a los españoles, el primer lugar en la relación binaria. Hay, nos parece, una relación que justifica la dominación, algo que Dussel no estaría dispuesto a reconocer, pero que se ve a todas luces. Lo bueno, lo anhelado, lo que se necesita, es lo que trae el conquistador, porque eso es lo que, al indio, al inferior, al primitivo, al subdesarrollado, al inculto, le hace falta para ser hombre, según el modelo del dominador; éste no acepta la alteridad, le molesta, quiere subsumirlo, hacerlo desaparecer, blanquearlo.[43]

> Entre estos dos extremos debe situarse el juicio realista: El indio se encuentra en mayor o menor grado —tanto en el siglo XVIII como en el XX— en un catecumenado iniciado, pero no terminado, y cada comunidad o persona se encuentra más próxima: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada. A medida que el indio se acerca al polo de la "reciente iniciación

[42] E. Dussel, *op. cit.*, p. 129.

[43] Para profundizar sobre el concepto de blanqueamiento, *vid.* L. F. Botero Villegas, "Estamentos y castas en la América española y republicana. Experiencias y representaciones. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad", *Protestantismo y catolicismo indígena. Desde una perspectiva antropológica*, Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo, 2018, pp. 127-174; L. F. Botero Villegas, "Los Awá y sus 'relaciones religiosas fronterizas'", *Indiana,* Instituto Ibero-Americano, Berlín, vol. 25, 2008, pp. 9-25.

> catecumenal" los elementos paganos de su conciencia serán mayores. ¿Es por ello una religión mixta? No lo creemos, por cuanto una religión propiamente mixta debería llegar a expresar dogmáticamente sus "mezclas" [uno de los casos es el espiritismo brasileño, que por estar a veces constituido por personas de clase media ha llegado a expresar teóricamente dicha religión mixta. Pero es uno de los pocos casos].[44]

Dussel, nos parece, no se cansa de hacer afirmaciones categóricas que, según él, no hay cómo cuestionar: así es porque así es: "Entre estos dos extremos debe situarse el juicio realista"; su juicio es realista, es decir, ajustado a la realidad, no puede haber lugar a otras formas de pensar o de argumentar. Y, luego nos dice que el indio del siglo xviii estaría como el del siglo xx o, incluso, como el del xxi, debido a que comenzó un catecumenado que no termina y que, para él, debe continuar hasta que se logre "al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada", ya que, al comienzo de su catequización, "los elementos paganos de su conciencia serían mayores". En otras palabras, debemos dejar al evolucionismo dictado por Dussel el trabajo de llegar algún día, en algún siglo posterior, a lograr la verdadera religión cristiana cuando hayan desaparecido de los indios su conciencia mítica y sus creencias paganas. Nos habla, asimismo, de "una fe auténticamente consciente e ilustrada". ¿Dónde existe esa fe como la señala Dussel?; si tal cosa existiera, hace ya muchos siglos que se hubiera acabado la teología como una forma de reflexión que intenta, precisamente, establecer en qué deben creer los hombres de fe, los católicos. Si existiera esa auténtica fe, ¿quién la tendría?; es decir, una fe sin "claroscuros", "ilustrada", "auténtica". Continúa diciendo Dussel: "La gran mayoría de los indios bautizados, pero *no totalmente catequizados* ni profundamente convertidos —y aún menos con una vida de comunidad cristiana— (una excepción, evidentemente, eran los indios que se habían organizado en *pueblos, doctrinas, misiones o reducciones*). Su actitud existencial (en el plano moral o cultural), su fe o comprensión, no habían sido suficientemente educadas para abarcar el dogma y sus exigencias".[45]

Dussel trae a cuento la ausencia de las comunidades cristianas entre los indígenas en la época colonial como si esas comunidades existieran entre los no indígenas. El tema de las comunidades cristianas es un tema difícil de tratar porque un grupo que se reúne, como lo fue en la Colonia —incluso en la República—, para "oír" misa o para celebrar una fiesta a algún santo o a la Virgen, no era propiamente una comunidad. Pero Dussel se siente tentado y sigue con el largo elenco de las carencias de los indios respecto de los

[44] E. Dussel, *op. cit.*, p. 129.
[45] *Ibidem*, p. 132

blancos o españoles: "su fe o comprensión, no habían sido suficientemente educadas para abarcar el dogma y sus exigencias",[46] prueba de ello son las borracheras, la degeneración, el concubinato que podían convivir con la creencia en la existencia de las *huacas* (espíritus de los diversos *lugares*), con ciertas hechicerías, magias y con la creencia en Jesucristo redentor.[47]

A estas alturas del texto, el autor ya no se preocupa mucho en establecer un contraste en el cual los indios salgan bien librados; además de eso, de manera sumaria despacha el tema de las *huacas* en una frase, como si este aspecto, tan importante para los indígenas, no mereciera la pena ser tratado.[48] El elenco de Dussel es bastante parecido al de los cronistas de Iglesia de la Colonia, cosa que no se preocupa por ocultar.[49]

> Debe tenerse en cuenta que a fines del siglo XVI sólo ciento veinte mil hispánicos vivían rodeados de al menos doce millones de indios, lo que significa el uno por ciento. Además, estaban dispersos en más de veinte millones de kilómetros cuadrados. Los conquistadores no eran ni teólogos —aunque tampoco faltaron los cultos, para gloria de España—, ni santos, aunque tampoco faltaron los santos; la mayoría venían de los campos de España, de Europa, donde el paganismo no había totalmente desaparecido; en España se debe sumar también la gran influencia del islam.[50]

Ahora Dussel reconoce, tal vez a destiempo, que el paganismo europeo y la influencia del islamismo, llegaron también con los españoles venidos a América. Tardíamente reconoce que no había tal cosa como un auténtico, verdadero o puro cristianismo trasladado por los españoles y que, el cristianismo de los frailes y curas doctrineros, con sus prejuicios y su deliberada distorsión e interpretación de la realidad, tampoco era el mejor.

> La conciencia cristiana contaminada de paganismo [propia de su cultura y de toda la existencia humana en general] crecía en América en un medio fundamental y puramente pagano, lo que producía, realmente, un aumento de los contenidos paganos en la misma población hispana. El emigrante, al romper con los moldes sociológicos de la "cristiandad" —este fenómeno se observa perfectamente en todo emigrante de Italia, Francia o Alemania, si es que pertenecen a tierras profundamente cristianas— pierde los apoyos empíricos concretos de su fe, lo que crea la sensación de "haber perdido la fe". Este

[46] *Idem.*
[47] Para el tema de las *wakas* o *huacas*, véase nuestro artículo citado más arriba.
[48] *Idem.*
[49] L. F. Botero, *Encomiendas…*
[50] E. Dussel, *op. cit.*, p. 132.

> debilitamiento de la fe, y el choque con un ambiente naturalmente pagano, influyó en la constitución de la nueva sociedad urbana de tipo hispánico y mestizo, que llamaríamos el cristianismo "latino-americano".[51]

Dussel continúa con esta argumentación y se da cuenta de que "la conciencia contaminada de paganismo" que existía en América y, por supuesto, propia de los indios, contamina igualmente a los españoles, como si ellos no hubieran sido ya contaminados por el paganismo europeo que descollaba como él mismo lo reconoce. Los españoles, entonces, están con un cristianismo doblemente contaminado: por el paganismo europeo y por el paganismo americano. ¿Qué cristianismo puede ser ése? Y, asimismo, ¿cómo será la catequización de los indios para que aprendan semejante "cristianismo auténtico"? Con razón, hasta el siglo XX o XXI continúa esa extraña mezcla entre cristianismo y paganismo que él llama "cristianismo latinoamericano".

La palabra *contaminación,* que tan profusamente utiliza Dussel para referirse a la relación entre religiones y creencias, le hace sentir seguro en su discurso argumentativo, pero, a nuestro parecer, es un recurso bastante pobre e inadecuado para esa misma argumentación. Los historiadores de las religiones son muy cautelosos en cuanto a los conceptos que utilizan para sus investigaciones y aportes.[52]

> La categoría del nivel tercero —hispánicos, criollos y mestizos— es el fundamento de la cultura latinoamericana. Se trata de las elites más conscientes y las que de hecho realizan la historia en América Latina. Hasta el siglo XVIII permanecerán cristianas, y a veces pasarán claramente a la categoría segunda. El monopolio ideológico que la metrópoli poseía en las colonias —especialmente por el Tribunal de la Inquisición— impidió la entrada del protestantismo y de las filosofías francesas o inglesas de los siglos XVI y XVIII.[53]

Ahora, Dussel nos dice que, quienes hacen la historia de América Latina, son los "hispánicos, criollos y mestizos", ya que son las élites más conscientes, y los indios no pintan nada, porque estos son, según el título irónico del libro de Wolf, incapaces de hacer historia. Que dichos grupos tengan el poder y la dominación no quiere decir que hayan sido grupos hegemónicos, puesto que debieron enfrentarse a una resistencia muy fuerte por parte de todas las sociedades indígenas de América, lo que los obligaba a recom-

[51] *Idem.*

[52] *Vid.* Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, 1981; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974.

[53] E. Dussel, *op. cit.*, pp. 132-133.

poner sus formas y estrategias políticas en un intento, la mayoría de las veces, fallido, por mantener esa hegemonía.

Ahora bien, el hecho de que la escriban no quiere decir que son los que hacen la historia. Pretender dejar fuera de la historia latinoamericana a indios y negros, es una empresa bastante arriesgada en cuanto a los procesos que se vivieron y se viven en el continente.[54]

> La gran masa de los indios se iba incorporando por una parte a la cultura urbana hispánico-criolla, y con ella tomaba su propio modo de ser cristiano. La masa india, que continuaba su vida semiprimitiva, permanecía en ese estado catecumenal de mayor o menor conciencia de su fe, con mayor o menor grado de instrumentos o estructuras sacramentales cristianas, juntamente con otros paganos; hemos llamado a este fenómeno: acumulación ecléctica al nivel de las "mediaciones".[55]

Tampoco es cierto, como afirma Dussel, que "la gran masa de los indios" se haya incorporado a la vida urbana de las ciudades coloniales. Que fuera un número importante de indios quienes hicieron esto no quiere decir que la mayoría lo hizo, como lo puede demostrar cualquier estadística actual, aun tomando en cuenta la fuerte migración campo-ciudad en nuestros días.

Los términos inventados por Dussel no llegan a dar la explicación plausible de lo que intenta explicar porque continúa utilizando conceptos que no son realmente válidos y, en ocasiones, poco científicos. Él sigue reificando al indio como un pagano, un primitivo, alguien incapaz de hacer historia; si reduce el indio a eso, la argumentación no solo es fácil sino, también, exitosa, y habría que darle la razón. Según él, el cristianismo auténtico no puede llegar a imponerse porque el indio es incapaz de reconocer la superioridad de esas creencias y persiste en ser "semiprimitivo"; es decir, ni siquiera ha sido capaz de dejarse civilizar y "elevar" por la civilización europea española que trae el verdadero modelo de hombre y de sociedad.

Hay que civilizarlo para lograr de él un auténtico cristiano, que, igual a como pensaban los grupos judaizantes en los primeros tiempos del cristianismo, a los paganos o gentiles había que hacerlos judíos por la circuncisión y, luego, cristianos por medio del bautizo. Primero blancos y luego cristianos; "el indio", "lo indio" debe desaparecer; la política de *tabula rasa*, antes y ahora, el blanqueamiento como política colonial y republicana. Los indios, los paganos, los *ethnoi*, la gente del campo, entra en la *polis*, en la *ci-*

[54] *Vid.* Heraclio Bonilla (ed.), *Indios, negros y mestizos en la Independencia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Planeta, 2010. E. Wolf, *op. cit.*, p. 2.

[55] E. Dussel, *op. cit.*, p. 133.

vitas, pero para quedar al margen, en la periferia, para quedar como lo que son. Entonces, para ser aceptados, para entrar, deben dejar de ser lo que son y convertirse en blancos, en civilizados y en cristianos auténticos, o de lo contrario, seguirán siendo, como lo son hasta hoy, ciudadanos de segunda clase o, simplemente, no ciudadanos.

> Volvemos a formular, pues, la pregunta: ¿Puede hablarse, entonces, de una religión superficial, sólo de apariencia, mixta, yuxtapuesta o sustancialmente cristiana? Nos parece, como lo hemos mostrado, que el problema es mucho más complejo y todo juicio unívoco y global es imposible.
> Repetimos:
> *1)* En un plano profundo, comprensivo, existencial, de fe, la masa india no ha adoptado superficial ni aparentemente el cristianismo; sino que comenzaba a adoptarlo, pero radicalmente, sustancialmente, auténticamente.
> Pero esto no es esencialmente ni una yuxtaposición, ni una mixtura, sino un "claroscuro" en el que nadie puede juzgar dónde comienza un polo y dónde termina el otro.[56]

Nos quedamos en las mismas con estas afirmaciones: no es una cosa ni la otra, sino todo lo contrario. Ese "claroscuro" utilizado antes por Dussel nos lleva a preguntarnos varias cosas. Una de ellas es ¿la parte clara del "claroscuro" la traen y la tienen los españoles y, la parte oscura, correlativamente, la tienen los indios incivilizados y paganos?

¿Clara para quién? Los indios pueden pensar que sus creencias están claras y son auténticas y verdaderas. Como el histórico y triste caso de la filósofa y matemática griega Hipatia, quien murió mártir a manos de cristianos fanáticos de Alejandría por negarse a renunciar a los dioses de sus antepasados en los cuales creía. Pero claro, según la manera como el autor ha venido argumentando, la parte oscura la ponen, como siempre, los indios.

> *2)* "En el plano de las expresiones", la liturgia católica sigue siendo la expresión "sustancial", que sin embargo la gran masa no puede practicar, por cuanto la falta de misioneros, las distancias y otro tipo de impedimentos se oponen. Aparecen así sustitutos paralitúrgicos —procesiones, culto a los santos, ermitas locales sobre el lugar de antiguos cultos, etc. [tal como en el mundo grecorromano o en el mundo cananeo]—, en los que los elementos, los gestos, los símbolos, en fin: los *vehículos*, las *mediaciones* expresivas de las antiguas religiones están mucho más presentes. ¿Estas formas supletorias o sustitutos pueden llamarse religiones mixtas? De ningún modo. Lo que en último caso podrían llamarse sería: creaciones o mezclas a nivel popular que

[56] *Idem.*

> vienen a llenar un vacío dejado por el método de la *tabula rasa*; sustitutos que desaparecerán cuando el catecumenado sea finalizado. El llamado catolicismo popular no es una religión mixta, sino manifestaciones temporales, supletorias, de un pueblo que anhela el término de su evangelización. ¿Es por lo tanto una religión propiamente pagana? No. ¡Es, más bien, la manifestación de una conciencia no enteramente cristiana![57]

Según nuestro modo de ver, el autor nos parece demasiado optimista y, asimismo, poco respetuoso. Optimista, porque él piensa que, después de cinco siglos de tratar de hacer *tabula rasa*, cosa que él mismo critica pero que es en realidad lo que pretende, al hablar de aquellos sustitutos que supuestamente desaparecerán cuando el catecumenado haya finalizado. Es decir —y aquí se asoma el irrespeto—, cuando cualquier vestigio de cultura haya desaparecido por la fuerza de una catequesis propia de un cristianismo que llevará a feliz puerto esta empresa centenaria. El autor desconoce o, si lo sabe, lo oculta, que la religión permea la cultura; sobre todo, en los pueblos originarios que él se deleita en llamar primitivos.

Ahora bien, ¿de dónde le sale a Dussel la certeza de que "es un pueblo que anhela el término de su evangelización"? Esto supone que no sólo los pueblos aborígenes desean que su religión se acabe, sino también su cultura. Aunque, para conocimiento de Dussel, la llamada "economía moral", muy propia de estos pueblos, nos dice y además está bien documentado, que cuando hay algo tan importante para ellos como lo es su religión, sus creencias, lo que en realidad ha sucedido y sigue sucediendo, es que se resisten a verla desaparecer.[58]

Dussel termina diciendo que no hay una mezcla ni una mixtura ni una yuxtaposición ni un sincretismo o cosa parecida, sino "¡una conciencia no enteramente cristiana!"; es decir, el "claroscuro". Pero "una conciencia no enteramente cristiana" y, diríamos, una conciencia no enteramente pagana, por cuanto, un vaso medio lleno es un vaso medio vacío. Esta afirmación deja colgando en el precipicio todo lo que ha estado argumentando. Esa conciencia "no enteramente cristiana" era lo que existía cuando en la Colonia se dio inicio al proceso de adoctrinamiento, catecumenado o catequización por medio de las doctrinas, y lo que existe ahora en esta época republicana, cosa que nos tiene que ayudar a pensar muy bien en el tipo de herramientas teóricas que utilicemos al tratar de entender los verdaderos procesos que han ocurrido y siguen ocurriendo cuando se busca definir este

[57] *Ibidem,* p. 134.
[58] L. F. Botero Villegas, *Runas*…; L. F. Botero Villegas, *Encomiendas*.

aspecto del encuentro entre dos o más sociedades, culturas e, incluidas en ellas, las creencias y prácticas religiosas centenarias.[59]

Conclusiones

De la mano de Enrique Dussel hemos desarrollado una reflexión que muestra algunos de los alcances teóricos en cuanto a la manera como puede entenderse o interpretarse el encuentro conflictivo entre sociedades, religiones y culturas en el espacio de la América colonial. Pero, igualmente, destacamos las imprecisiones y las argumentaciones apresuradas y carentes de un mayor rigor científico, pues fueron utilizadas opiniones comunes que nunca estuvieron problematizadas o puestas en cuestión.[60]

El autor trabajó con un equipo de coordinadores que le colaboró en el proceso de elaboración del voluminoso trabajo de más de 470 páginas, en la versión utilizada por nosotros.[61] Pero los aportes a nivel antropológico y sociológico fueron muy limitados o no fueron tomados en cuenta, ya que esas deficiencias son notables como hemos venido señalando a lo largo del texto.

Sin desconocer la importancia que el trabajo de Dussel llegó a tener en el momento de su aparición,[62] no dejamos de señalar que, si hubo ediciones

[59] L. F. Botero Villegas, *Chimborazo de los indios*….

[60] Es lo que Bourdieu entiende como *doxa*; es decir, una visión y división del mundo, una taxonomía que se establece desde el poder. "Creencias espontáneas u opiniones, que en cierto modo están funcionando como nociones de ideología, ya que la *doxa* se presenta como natural e incuestionable… hay muchas cosas que la gente acepta sin saber". *Vid.* P. Bourdieu y Terry Eagleton, "Doxa y vida cotidiana: una entrevista", en S. Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 295-308.

"Doxa tiene varios significados y tipos de comprensión relacionados en el trabajo de Bourdieu, pero el concepto se refiere, en términos generales, al reconocimiento erróneo de formas de arbitrariedad social que engendra el reconocimiento no formulado, no discursivo, pero internalizado y práctico de esa misma arbitrariedad social. Contribuye a su reproducción en instituciones, estructuras y relaciones sociales, así como en mentes y cuerpos, expectativas y comportamientos." *Vid.* P. Bourdieu, "Doxa, de la parte III, mecanismos de campo" [en línea], https://www.cambridge.org/core/books/pierre-bourdieu/doxa/4C066AD74E941779E8D33BAA23E70BAF La traducción es mía.

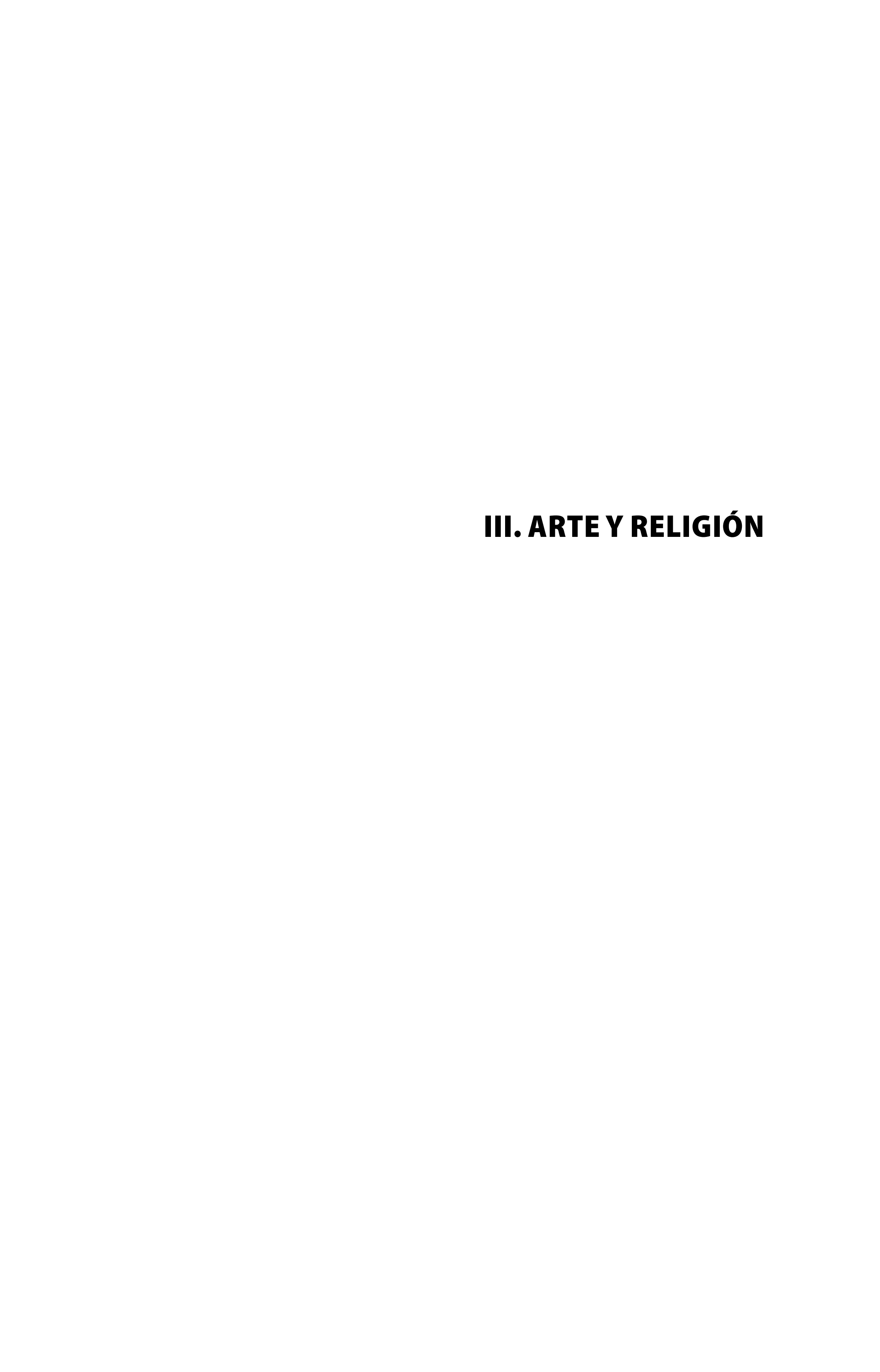
"Bourdieu define *doxa* como aquellos esquemas cotidianos, no reflexionados y considerados como naturales, aquello admitido *per se*, en tanto es parte de lo habitual y que no requiere de una reflexión, es lo no cuestionado." *Vid.* Mónica Vargas Aguirre, "La sociedad, su observación y descripción: Luhmann versus Bauman", *Segregación, violencia, inequidades y sufrimientos. ¿El riesgo? La desaparición del Estado* [en línea], *s. l.,* 2020, [en línea], http://monicavargasaguirre.blogspot.com/

[61] El tomo I, de 1983, cuenta con 725 páginas.

[62] Hay una edición de 1972, de Nova Terra, de Barcelona; otra, de 1983, de Sígueme, Salamanca, y la que hemos utilizando, de 1992.

recientes, debieron haber sido revisadas y corregidas tomando en cuenta las actualizaciones que, a nivel de las ciencias sociales y humanas, así como de la teología,[63] se han estado produciendo.

[63] El caso de la actual teología india que tiene expositores importantes, quienes han logrado abrirse paso a pesar del recelo y la sospecha que han despertado en ciertos sectores de la Iglesia: Eleazar López, Clodomiro Siller, Samuel Ruiz, Pablo Sües, Felipe Arizmendi Esquivel, Aibán Wagua, entre otros.



III. ARTE Y RELIGIÓN

CORONAVIRUS, AISLAMIENTO SOCIAL Y REPRODUCCIÓN CULTURAL. EL EJEMPLO DE LA FIESTA PATRONAL DEL ARCÁNGEL MIGUEL, EN ALMAYA, MÉXICO[1]

Gerardo González Reyes [*]

A la memoria de José Molina Ramírez,
guardián de la memoria y artista plástico.

Resumen En este trabajo se ofrece un examen sobre los efectos de la pandemia de la covid-19 en el sistema de organización y celebración de una fiesta patronal. Dado que la autoridad sanitaria decretó a principios de 2020 que una forma para prevenir y evitar los contagios consistía en el aislamiento social y la cancelación de eventos masivos, a partir del estudio de caso de la fiesta patronal en honor del arcángel Miguel, se recuperan algunas estrategias empleadas por mayordomos, feligreses y devotos, para evitar que la celebración se interrumpiera. Las respuestas ofrecidas, algunas de ellas novedosas, como el uso de las tecnologías de la información, tienen la intención de activar tanto los dispositivos de la memoria colectiva como la ejecución de estrategias de reproducción cultural que aseguren la continuidad de sus tradiciones en el tiempo.

Abstract This work offers an examination of the effects of the covid-19 pandemic on the system of organization and celebration of a patronal feast. Since the health authority decreed at the beginning of 2020 that one way to prevent and avoid contagions consisted of social isolation and the cancellation of massive events, based on the case study of the patronal feast in honor of Archangel Michael, some strategies used by butlers, parishioners and devotees, to prevent the celebration from

[1] Una versión totalmente diferente de este escrito se presentó a discusión en diciembre de 2020, en el Seminario *Santos, devociones e identidades.* Agradezco los comentarios enriquecedores de los asistentes, en especial, al doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, encargado de comentar la versión más amplia de la investigación. Aquí se presenta, de manera exclusiva, la parte etnográfica del problema con algunas adecuaciones que sirven de contexto para una mejor comprensión del fenómeno.

[*] Universidad Autónoma del Estado de México, México.

being interrupted. The answers offered, some of them novel, such as the use of information technologies, are intended to activate both the devices of collective memory and the execution of cultural reproduction strategies that ensure the continuity of their traditions over time.

Palabras clave
Pandemia, fiesta patronal, memoria colectiva, identidad

Keywords
Pandemic, patronal feast, collective memory, identity

El coronavirus como un hecho social total

El diálogo disciplinar entre las ciencias sociales y las humanidades es, sin lugar a dudas, el mejor ejercicio metodológico en el intento por ofrecer explicaciones ricas y matizadas sobre los sucesos acontecidos en lo que va del siglo xxi. En ese sentido, estamos en deuda con la línea de pensamiento desarrollada por un intelectual de la talla de Marcel Mauss, quien acuñó la categoría de *hecho social total* para referirse a los fenómenos de gran magnitud que influyen en el cambio social y cultural de la humanidad.[2]

Bajo dicha perspectiva, ambas conflagraciones mundiales de la primera mitad del siglo xx, y ahora la pandemia del coronavirus, de finales de la segunda década del siglo xxi, son el ejemplo más conspicuo de cómo estos acontecimientos aceleran las transformaciones de los distintos ámbitos culturales de la humanidad. Por las implicaciones en la vida y la salud humana, la pandemia por coronavirus ha sido objeto de atención de manera preferente por las ciencias médicas y, en menor medida, por las ciencias sociales. Sin embargo, estas últimas, en opinión de Santoro,[3] son tan necesarias como las primeras, pues nos proveen de experiencias para comprender y enfrentar los retos que plantea la pandemia en el ámbito social. En otras palabras, las ciencias sociales nos ayudan a visibilizar "aspectos de la vida social que pasan inadvertidos, pero que el coronavirus está haciendo dolorosamente patentes".[4]

[2] Marcel Mauss, cit. por Pablo Santoro, "Coronavirus: la sociedad frente al espejo", *The Conversation,* Australia, 16 de marzo de 2020 [en línea], https://theconversation.com/coronavirus-la-sociedad-frente-al-espejo-133506

[3] P. Santoro, *op. cit.*

[4] *Idem.*

En efecto, hasta ahora, pocos son los estudios antropológicos o históricos dedicados al examen de los cambios sociales y culturales provocados por la pandemia. En el campo antropológico, por ejemplo, sólo conocemos los trabajos pioneros de Verónica Kugel y Carlos Arturo Dávila.[5] Kugel examina los cambios ocurridos en el recorrido tradicional de la imagen del Señor de Jalpa por el amplio territorio devocional que conforma su feligresía; sobre todo, en el contexto del jubileo programado para 2020, en ocasión de la celebración del 250 aniversario de la llegada de la imagen a Ixmiquilpan. En las circunstancias de distanciamiento y aislamiento impuestas por la pandemia, sostiene la autora, la mayoría de los eventos masivos fueron clausurados y toda actividad devocional se restringió al ámbito virtual, mediante la creación de una página oficial en *Facebook,* encargada de monitorear el evento y reportar, en tiempo real, el periplo de la imagen que, por vez primera, se hizo a través de un vehículo adaptado para tal propósito, y con la participación de un número reducido de mayordomos.

Esta novedad, resalta Kugel, demuestra la adaptabilidad y flexibilidad de la feligresía en momentos coyunturales como la pandemia, y también la capacidad de organización de las mayordomías, que deciden, en última instancia, qué cambia y qué permanece en las tradiciones. Lo destacable del proceso, concluye Kugel, es la reacción de la gente para resignificar su devoción hacia el Señor de Jalpa, al tiempo de confirmar la alianza simbólica existente entre la imagen y las distintas comunidades que conforman su círculo devocional.

Dávila,[6] por su parte, aborda en su investigación el conjunto de estrategias rituales que los pueblos indígenas desarrollan frente a la epidemia de la COVID-19 desde diferentes frentes; primero, desde la conceptuación del fenómeno; segundo, a partir de su representación por parte de algunos artistas plásticos, y tercero, desde la adopción de estrategias sanitarias como el autoaislamiento en comunidades sin recursos económicos ni hospitales, medida adoptada, sobre todo, en lugares con presencia notoria de autodefensas.

Dávila aborda, también, los efectos letales de la COVID-19 en las comunidades indígenas, en especial, el asunto relacionado con el tratamiento ritual del cuerpo del difunto y las honras que debe recibir para que no se

[5] Verónica Kugel, "El Señor de Jalpan recorre su territorio en tiempos de COVID-19", conferencia dictada en el *XXII Coloquio Internacional sobre Otopames,* 2020 [en línea], https://www.facebook.com/438237837006536/videos/831561100924735/?story_fbid=842585316571784&id=438237837006536&comment_id=842857069877942 Carlos Arturo Dávila Hernández, "El cielo contra el COVID-19: el cerco ceremonial contra la pandemia en las comunidades indígenas", conferencia dictada en el *Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad,* Universidad Nacional Autónoma de México, 2020 [en línea], https://www.youtube.com/watch?v=GiPhv6xqTYc

[6] C. A. Hernández, *op. cit.*

convierta en un "mal aire" capaz de afectar a un mayor número de personas. Tratamiento y honras a los cuerpos de los fallecidos son tan sólo dos aspectos que fueron notoriamente modificados a raíz de las medidas sanitarias para evitar la propagación de contagios. Entre los hallazgos de la investigación de Dávila podemos citar el conjunto de respuestas o estrategias implementadas por las comunidades indígenas frente al fenómeno pandémico: por un lado, el empleo de la plataforma de *Facebook* como vía para romper el aislamiento fáctico impuesto o autoimpuesto; por el otro, la invocación simbólica a una pléyade de santos con la intención de conjurar un mal que forma parte de su ambiente cotidiano.

Es nuestra intención en este escrito, sumarnos al esfuerzo de las disciplinas de lo social y a los primeros estudios arriba comentados para, en primer lugar, recuperar algunos ejemplos concretos de respuestas ofrecidas por los pueblos originarios ante la pandemia por coronavirus, debido a que la política de aislamiento social, como medida preventiva para disminuir los contagios, afectó directamente una de las tradiciones más inveteradas de las comunidades: las fiestas patronales. En segundo lugar, trataremos de explicar el alcance de las innovaciones respecto del proceso de reproducción cultural, manifiesto en las devociones patronales; destacando aquellas expresiones que se advierten como el principio de una tradición en proceso de formación que, tal vez, se instale en el marco más amplio del conjunto festivo dedicado a los santos patronos.

Para alcanzar dichas metas, abordaremos el fenómeno de estudio a partir de un caso conocido: la fiesta patronal en honor al arcángel Miguel, en Almaya,[7] una población de origen otomiano, con un rico pasado virreinal que

[7] San Miguel Almaya se ubica en el Estado de México, pertenece al municipio de Capulhuac, en el oriente del Valle de Toluca. Según los resultados de la primera etapa de publicación del censo de población y vivienda 2020, tiene una población total de 5 mil 202 habitantes; de los cuales, 2 mil 723 son mujeres y 2 mil 479 hombres. *Vid.* Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), *Censo de población y vivienda 2020* [en línea], https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Microdatos Su historia más lejana se remonta al posclásico tardío, cuando el espacio que hoy forma parte de su territorio fue ocupado por otomíes y luego por nahuas. Fue durante el periodo virreinal cuando los sobrevivientes al contacto hispano tomaron como patrono al arcángel Miguel, y, en especial, en el siglo XVIII, la devoción adquirió el toque identitario que se mantuvo incólume a lo largo del siguiente siglo, a pesar de las peripecias provocadas por el liberalismo y la introducción de nuevas veneraciones. En este periplo plurisecular, la segunda década del siglo XX marca un punto de inflexión en la tradición festiva, pues luego de la interrupción momentánea de la fiesta patronal, causada por el movimiento armado que prácticamente desplazó a sus habitantes hacia otros puntos del centro del país, hacia 1920 ocurrió una especie de refundación simbólica del pueblo, tomando como bandera de este hito al santo patrono. De ahí los constantes esfuerzos de sus habitantes por incrementar año con año el número de peregrinaciones y la ostentación de los rituales inherentes a la fiesta patronal que conforman su memoria colectiva.

atestiguó el nacimiento, entre sus feligreses, de la devoción al príncipe de las milicias celestiales, y con una historia plurisecular decimonónica y posrevolucionaria que confirmó el sentimiento identitario en torno de la veneración a aquella imagen. Antes de adentrarnos en el tratamiento del asunto, es pertinente contextualizar la aparición y evolución del fenómeno, y anunciar su impacto en la transformación cultural de los pueblos originarios del centro de nuestro país.

Una epidemia que muta en la primera pandemia del siglo XXI

El viernes 31 de enero de 2020, los periódicos de circulación nacional anunciaban en sus portadas la declaración de "alerta mundial" por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS) ante la epidemia del coronavirus. Hasta ese momento, había provocado la muerte de 213 personas, contagiado a 9 mil 700 y mantenía en observación a cien mil personas en China; además de haberse propagado en 18 países del mundo.[8] Entre las medidas sanitarias para la contención de la enfermedad se declaró al aislamiento total de las ciudades donde el virus se había manifestado.

En realidad, las primeras noticias sobre el suceso, que para aquella fecha ya había escalado a nivel mundial, procedían del año anterior; para ser precisos, del 17 de noviembre de 2019, cuando en Wuhan, una provincia en China, se confirmó el primer caso letal. A partir de entonces, los contagios se propagaron de manera exponencial, no sólo en el país asiático, también hacia otros lugares del mundo. De manera que, entre finales de enero y principios de marzo de 2020, la OMS cambió su narrativa inicial sobre este tema sanitario; es decir, de su identificación como epidemia se transitó a su tratamiento como fenómeno pandémico.

Mientras tanto, en México, los diarios reportaban la mañana del 28 de febrero de 2020, la posibilidad de un primer caso de contagio por COVID-19.[9] Al siguiente día, se confirmó la sospecha del caso anterior, junto con dos más que, sumados a otros tres pacientes sospechosos en el norte del país, marcaron el punto de partida para la rápida propagación del virus, y en consecuencia, la aplicación del aislamiento preventivo como primera medida de contención.[10]

[8] AFP, AP, Reuters y Europa Press, "Declara la OMS alerta internacional por el Coronavirus 2019-NCOV", *La Jornada*, México, 31 de enero de 2020, p. 2 [en línea], https://www.jornada.com.mx/2020/01/31/politica/002n1pol

[9] Ángeles Cruz Martínez, "En el INER, paciente da positivo", *La Jornada*, México, 28 de febrero de 2020, p. 4 [en línea], https://www.jornada.com.mx/2020/02/28/politica/004n4pol

[10] Laura Poy, Alma E. Muñoz y Fabiola Martínez, "Primeros tres casos de COVID-19 en México; activan la contención", *La Jornada*, México, 29 de febrero de 2020, p. 2 [en línea], https://www.jornada.com.mx/2020/02/29/politica/002n1pol

A pesar de ello, en menos de un mes, el número de contagios incrementó de manera notable. Con 316 casos confirmados y 793 casos sospechosos, a partir del lunes 23 de marzo de ese año, inició la *Jornada nacional de sana distancia,* con el objetivo de disminuir la tendencia de los contagios. Las medidas implicaron la suspensión de clases en todos los niveles educativos por un mes, la cancelación de eventos masivos y el aislamiento en casa.[11]

Las autoridades sanitarias y gubernamentales clasificaron estas disposiciones como "medidas sociales para el control epidémico"; sin embargo, con el paso de los días, semanas y meses, quedó demostrado que los contagios se incrementaron exponencialmente. ¿Qué ocurrió?, ¿por qué la estrategia del confinamiento y la sana distancia no arrojaron los resultados esperados?[12]

Las respuestas a las interrogantes anteriores pueden ser simples a nivel enunciativo, pero complejas en la identificación de los distintos factores en juego. En otras palabras, tendremos que esperar algunos años más para que las ciencias de la salud nos ofrezcan respuestas racionales sobre la expansión del virus a escala mundial. Mientras eso ocurre, desde el campo de las ciencias sociales, es necesario hacer inteligibles los fenómenos culturales provocados por el coronavirus, dado que cada vez es más patente que esta pandemia es un fenómeno capaz de afectar las distintas dimensiones de lo social.

En opinión de Santoro,[13] en lo que va del siglo XXI, la pandemia se ha erigido en el principal actante no humano con capacidad demostrada para cambiar el decurso de la historia. Por ejemplo, en el ámbito más visible y cercano a nosotros, el relacionado con las prácticas y representaciones de lo cotidiano. De ahí que nuestro deber como estudiosos de los procesos de larga duración sea identificar, describir y analizar los mecanismos mediante los cuales la humanidad, en general, y las distintas sociedades, en particular, enfrentan este problema sanitario.

[11] Angélica Enciso L., "Ya son 316 casos confirmados; hay tres personas intubadas", *La Jornada*, México, 23 de marzo de 2020, p. 3 [en línea], https://www.jornada.com.mx/2020/03/23/politica/003n1pol

[12] Al iniciar la última semana de marzo de 2020, se proyectó que el coronavirus afectaría a 0.2% de la población en nuestro país; es decir, el equivalente a 700 mil mexicanos. El 21 de noviembre, ocho meses después del primer fallecimiento certificado por COVID-19, la Secretaría de Salud reveló la cifra de cien mil 823 defunciones y un incremento notable de contagios diariamente. *Vid.* "Campeche y Chiapas, únicas entidades", p. 17.

[13] P. Santoro, *op. cit.*

Coronavirus, aislamiento social y transformaciones culturales en las fiestas patronales

La sociedad mexicana contemporánea es heredera de un modo de vida centenario sustentado en la vida corporativa. A pesar de los esfuerzos notables del liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX, o del neoliberalismo de principios de la octava década del siglo pasado, por desterrar las prácticas comunitarias en favor del individualismo, el grupo doméstico y las redes de solidaridad tejidas en torno del compadrazgo, han sido dos elementos visibles que aseguran la continuidad de muchas tradiciones de origen ancestral. De éstas, quizá la fiesta patronal sea la expresión más conspicua del corporativismo que prevalece entre los pueblos, barrios y comunidades de origen antiguo.

La celebración en honor de los santos patronos no es sólo el espectáculo o la dimensión lúdica del evento, sino, también, la expresión más viva de un modo de vida y forma de pensamiento que en el tránsito plurisecular ha dotado a la feligresía de cada pueblo, barrio o comunidad de un rostro para hacerse visibles frente a los demás. En otras palabras, la fiesta patronal los provee de una identidad que los hace únicos por la manera como organizan el festejo, por la cantidad de recursos invertidos en los eventos que rodean a la conmemoración, por las formas en que se ejecutan los distintos momentos de los rituales sacros y profanos y por la ostentación de las numerosas alianzas simbólicas con otros pueblos, tejidas a la sombra de los santos patronos.

El modo de vida corporativo expresado en la fiesta patronal y, en especial, su dimensión identitaria, se enfrentó en 2020 a una de sus más grandes pruebas. La pandemia del coronavirus resultó en la cancelación de eventos masivos con la intención de evitar la propagación de contagios. ¿Cómo resolvieron esta anomalía los pueblos originarios del centro de México?, ¿acaso esta interrupción significó el fin de una tradición inveterada?

El caso de estudio: la fiesta patronal del arcángel Miguel. Memoria colectiva y estrategias de reproducción cultural como respuestas sociales frente a la pandemia

Para la feligresía de Almaya y los devotos del arcángel, más de 460 años de historia no se olvidan fácilmente;[14] por ello, fue necesario replantear la es-

[14] Los resultados de la primera etapa de publicación del censo de población y vivienda 2020, del Inegi, reportaron 4693 católicos; 230 protestantes, cristianos o evangélicos, y 276 personas sin adscripción religiosa. En términos porcentuales, los católicos suman 90 % de la población total; mientras que las otras confesiones, aunque con una presencia mínima hasta

trategia, a fin de no interrumpir la tradición plurisecular dedicada al santo patrono. Sin embargo, conforme aumentaban los contagios provocados por la COVID-19, el grupo de delegados, representantes de la autoridad civil en Almaya, en acuerdo común con la autoridad municipal de Capulhuac, y las siete mayordomías del pueblo, encargadas de organizar los festejos tradicionales, acordaron que, en 2020, la fiesta del 8 de mayo dedicada, según la tradición, a conmemorar la aparición del arcángel en el mundo, y la celebración del 29 de septiembre, fecha de su aniversario, se redujeran a su mínima expresión; es decir, a la celebración de una homilía. La decisión implicó avisar con antelación a más de medio centenar de mayordomos o representantes de peregrinaciones con las que se tiene compromiso para que en esta ocasión no asistieran al pueblo en ambas fechas.

A pesar de lo anterior, fue inevitable, por ejemplo, que en la celebración del 29 de septiembre de 2020, por lo menos los representantes de la mayordomía de san Isidro Labrador de Tehualtepec y una comparsa de chinelos procedentes del barrio de santa Cruz, en Tepoztlán, Morelos, hicieran acto de presencia.[15] La comunidad de Tehualtepec tiene fuertes vínculos con Almaya, sus habitantes son originarios de este lugar, y aunque se encuentran lejos, se les considera parte del pueblo; tan es así que, dentro de la organización político-territorial, conforman la quinta sección del pueblo.

El origen de san Isidro Tehualtepec se remonta al periodo revolucionario, cuando Almaya quedó parcialmente despoblado y sus habitantes tuvieron que buscar refugio en diferentes lugares, donde la presencia de gavilleros, cubiertos con el manto revolucionario, hicieron de las suyas. De ser un simple paraje, Tehualtepec se transformó en un asentamiento de refugio. En 1917, cuando terminó el conflicto armado, la fundación provisional no se deshizo; al contrario, fue creciendo de manera paulatina y los vínculos consanguíneos con los habitantes de Almaya se estrecharon y sellaron mediante un pacto simbólico atestiguado por los santos patronos de ambos lugares. El pacto consistía en realizar visitas recíprocas el día de sus respectivas fiestas, al tiempo de respetar el derecho de precedencia que ambos tienen por sobre el resto de mayordomías invitadas. En suma, el gesto de asistir a la celebración de la fiesta patronal del arcángel, a pesar de las restricciones

ahora, mantienen un incremento discreto. El predominio católico se relaciona de manera directa con la relevancia de la fiesta patronal en este lugar; en especial, con la devoción al arcángel Miguel, cuyo registro más antiguo procede de la Descripción del Arzobispado. *Vid.* Alonso de Montúfar y Luis García Pimentel, *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos,* México, J. J. Terrazas e hijas impresores, 1897, p. 229. Aunque, con probabilidad, el patronazgo data de la sexta década del siglo XVI. De aquí el cálculo de los más de 460 años de historia.

[15] Testimonio de Maximiliano González González, de 63 años. Maximiliano es uno de los tres delegados de la administración 2019-2021.

sanitarias, demuestra el peso de la tradición sobre cualquier decisión circunstancial por muy grave que sea.

En el caso de la comparsa de chinelos, procedente del estado de Morelos, apunta hacia la misma dirección. Se trata de visitas de compromiso forjadas en el tiempo largo. Cuando el 3 de mayo se celebra la festividad del barrio de la Santa Cruz, en Tepoztlán, los habitantes de San Miguel Almaya visitan aquel lugar y se encargan de engalanar la celebración con la participación de una cuadrilla de arrieros. En reciprocidad, cada 8 de mayo y 29 de septiembre, los habitantes del barrio de Tepoztlán visitan Almaya y ofrecen, para deleite de los lugareños, la participación de una comparsa de chinelos. No hay una fecha precisa del origen de esta relación, pero queda claro que en el transcurso de los años se ha fortalecido, incluso, por medio de vínculos matrimoniales y, al igual que en el ejemplo de Tehualtepec, las relaciones de amistad entre ambos lugares se afianzan mediante los patronazgos simbólicos.

Ahora bien, la celebración dedicada al santo patrono en medio de la pandemia planteó muchas controversias; incluso, provocó frustración entre los organizadores. El desencanto de los responsables de la fiesta patronal, ante la decisión tan drástica de cancelar el festejo y reducirla a una misa, fue evidente. Sobre todo, porque mayordomos, regidores, merinos, diputados, fiscales y socios de san Miguel habían recibido sus nombramientos desde 2019 e iniciado reuniones y gestiones para el buen cumplimiento de sus deberes con el santo patrono, con la comunidad y con los visitantes que asisten a la fiesta chica (8 de mayo) y grande (29 de septiembre). Sin embargo, no podían contravenir las disposiciones oficiales y, mucho menos, arriesgar el bienestar de la población. La decisión salomónica frente a esta coyuntura consistió en no dejar desapercibido el evento, pero, al mismo tiempo, restringirlo al ámbito sacro y local.

El acuerdo se respetó en su totalidad en la celebración del 8 de mayo, quizás, porque la suspensión de eventos masivos tenía un mes y medio de haberse decretado y porque los rumores de infectados con el virus de la COVID-19, no entre los lugareños, pero sí en los pueblos vecinos, eran más. Por otro lado, la semana de la celebración del portento —del 8 al 10 de mayo— coincidió con la víspera de la proyección de un "momento cumbre" de contagios para el 6 de mayo;[16] de manera que no hubo festejo, pero sí una celebración litúrgica bastante discreta con las medidas sanitarias correspondientes.

[16] F. Martínez y A. E. Muñoz, "Mayo 6, *momento cumbre* de contagios", *La Jornada,* México, 2 de mayo de 2020, p. 2 [en línea], https://www.jornada.com.mx/2020/05/02/politica/002n1pol

Tres meses después; es decir, en agosto de 2020, la "nueva normalidad" fue interpretada como un espacio de relativa calma. Mientras, en el contexto nacional, el desconcierto inicial y el miedo a lo desconocido fueron mitigados por rayos de esperanza que circulaban en todos los medios de comunicación, anunciando los avances acelerados por conseguir una vacuna contra el coronavirus.[17] En San Miguel Almaya, el hartazgo del encierro y las rutinas restringidas al espacio vital del hogar o de las calles principales del pueblo provocaron que los lugareños, y en especial los feligreses, vislumbraran en la próxima fiesta patronal del 29 de septiembre la oportunidad de sacudirse el letargo impuesto por la pandemia. De manera que otra vez empezaron los preparativos para la celebración; pero, en esta ocasión, de manera totalmente diferente, con innovaciones insospechadas como trataremos a continuación.

El contexto festivo del 29 de septiembre de 2020: respuestas e innovaciones frente a la pandemia

Las respuestas frente a la inminente fecha de conmemoración fueron de distinta índole, dependiendo del sector social y sus representantes. Pero, en todas ellas, encontramos un punto de convergencia: el uso de distintas expresiones de la memoria colectiva para asegurar no sólo la continuidad de una tradición centenaria, sino, también, para garantizar la reproducción cultural entre las generaciones más jóvenes y, de esta manera, afianzar su proyección identitaria hacia el futuro.

Entre este universo social identificamos, al menos, cuatro sujetos o sectores involucrados en las respuestas e innovaciones del proceso festivo: primero, el pueblo o feligresía; segundo, los mayordomos del 29 de septiembre; tercero, los mayordomos de danza, y, cuarto, los administradores de páginas de internet, donde se comparten las noticias más relevantes de la comunidad. A continuación, nos ocupamos de cada una.

Entre el pueblo común, esta vez no hubo invitados a la comida tradicional que se ofrece a amigos y compadres de los pueblos vecinos o de latitudes allende el valle de Toluca. En tiempos "normales", en torno de los alimentos y la bebida, se recuerdan momentos divertidos donde comensales y anfitriones se vieron involucrados. Es común que los anfitriones cuenten las hazañas de su santo patrono, en especial, aquellas relacionadas con los milagros que se le atribuyen. Por su parte, los comensales suelen inquirir sobre la fama de la laguna que abastece de agua a la población y su sirena

[17] Afp, Reuters y Ap, "Producirá Rusia su vacuna Sputnik-v antes de fin de año", *La Jornada*, México, 24 de agosto de 2020, p. 1 [en línea], https://www.jornada.com.mx/2020/08/24/

o tlanchana que, de vez en cuando, se "lleva" a algún visitante arriesgado o envalentonado por el consumo excesivo de alcohol.

El santo patrono, la laguna, la tlanchana y el cerro Quilotzin son los referentes identitarios que articulan la memoria colectiva de los habitantes de Almaya; cada uno representa un pasaje de su historia lejana, relacionada con los periodos mesoamericano y virreinal, sobre todo. Ser nativo de Almaya implica conocer las leyendas que se trasmiten de generación en generación en torno a aquellas entidades y elementos. La primacía la tiene el arcángel Miguel, porque su veneración ha fomentado el sentimiento identitario entre los lugareños. En ese sentido, debemos destacar uno de los elementos de reciente incorporación en el conjunto de costumbres de los habitantes de Almaya: la colocación de cruces de pericón.

Es probable que esta práctica, identificada como una expresión de religiosidad popular, llegara al pueblo hacia la octava década del siglo pasado, cuando los contactos con comunidades de otros estados como Morelos se incrementaron. A partir de entonces, se hizo común que cada víspera de la celebración del arcángel; es decir, la noche del 28 de septiembre, se coloquen cruces de pericón en las puertas exteriores e interiores para implorar la protección simbólica del príncipe de las milicias.

Este año de pandemia no fue la excepción. No hubo convivencia en torno del consumo de alimentos tradicionales; pero las cruces de pericón se prodigaron por doquier, por la simple razón de que, en el imaginario colectivo, se impuso la necesidad de pedir al arcángel la protección frente a la pandemia, toda vez que en el pueblo ya habían ocurrido decesos por COVID-19.

Se reconoce que la acción de colocar la cruz de pericón por parte de los adultos se acompaña de gestos, oraciones y narraciones que las nuevas generaciones aprehenden con facilidad y reproducen en su momento. En otras palabras, la cruz de pericón demostró su papel como nuevo referente de la memoria colectiva de los habitantes de Almaya y, sin duda, al ser uno de los elementos asociados al arcángel, aseguró la continuidad de la reproducción cultural en tiempos de pandemia.

Señalamos en líneas anteriores que los mayordomos de la fiesta del 29 de septiembre desempeñaron, también, un papel fundamental en la recuperación y reproducción de la memoria colectiva en el contexto de la pandemia. Ser mayordomo en Almaya es un honor, pues equivale a representar al santo patrono frente al poco más del medio centenar de comunidades con las que se tienen lazos de afinidad y compromiso.

Cualquier varón mayor de edad puede ser mayordomo; la gestión dura un año y se les designa con suficiente tiempo de antelación. Por ejemplo, el cambio de mayordomía se realiza cada año durante los primeros días de mayo, en el contexto de la celebración de la fiesta de la ascensión del

Señor en Chalma.[18] Esto les da a los mayordomos recién electos un margen de operación para organizar con suficiente tiempo la "función" del santo patrono.

Entre 1920 y 1980 un solo mayordomo se encargaba de sufragar los gastos de la fiesta patronal; pero, a medida que la crisis económica se reflejó en los bolsillos de los lugareños, se determinó que el "cargo" se repartiera en un mínimo de diez mayordomos por año. De esa manera, los costes se distribuirían de manera equitativa entre los elegidos y se solventarían con holgura tanto los gastos inherentes al compromiso, como la recepción de las cinco o seis peregrinaciones que cada mayordomo debe recibir en su hogar.

Los mayordomos designados para la fiesta patronal de 2020 estaban muy entusiasmados porque les había tocado en suerte la conmemoración del centenario de la primera mayordomía registrada en el libro de la corporación;[19] sin embargo, no contaban con que la celebración tendría que posponerse y ellos quedare en el cargo hasta el año siguiente debido a las restricciones sanitarias. A pesar de ello, no pasaron por alto la conmemoración de un aniversario más de la presencia del arcángel en este lugar y, junto con el grupo de merinos, regidores y fiscales, organizaron la celebración de una ceremonia litúrgica sencilla el martes 29 de septiembre, a la que tuvo acceso un número reducido de feligreses en la explanada del atrio, frente a la capilla abierta. Al final de la celebración, los asistentes fueron obsequiados con tres cañas donadas por los merinos, como dicta la costumbre en tiempos normales.

Conmemorar es recordar, y en el caso de eventos de carácter religioso, implica la reproducción de rituales sacros y profanos; así, los segundos se hicieron presentes mediante la celebración del clásico novenario que, en este caso, se anunció con la quema de cohetes tres veces al día: a las seis de la mañana, a medio día y a las seis de la tarde.

Los sonidos de la fiesta patronal suelen ser de distinta naturaleza, pero, entre ellos, destaca la presencia de los petardos que anuncian la inminente celebración. Se trata no sólo de una expresión lúdica, sino de un ejercicio nemotético que, con el transcurso de los años, introyecta en los feligreses la asociación entre el sonido explosivo y la celebración del evento religioso.

En el ejemplo descrito, la reproducción cultural se expresa por medio de las tradiciones y costumbres generadas en torno a la veneración del santo

[18] Miguel Ángel Ocampo Ortiz, "La fiesta patronal en San Miguel Almaya: sistema de cargos en la transición rural a lo urbano", tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010, p.101.

[19] Testimonios de los delegados Luis Bernaldo Roque Reza y Maximiliano González González, 31 de octubre de 2020.

patrono. Las primeras, se manifiestan en la celebración litúrgica anual para conmemorar el aniversario de la llegada del arcángel al pueblo; las segundas, se despliegan por medio de la costumbre inveterada de la salva de cohetes durante los nueve días previos a la función principal.

En suma, por más que las circunstancias sanitarias apremiantes obligaban a la población a suspender eventos masivos, el peso de la costumbre y la tradición plurisecular devino la recuperación inconsciente de la memoria colectiva para evitar una fractura en la cadena infinita que los devotos y feligreses han tejido en torno del arcángel Miguel.

En este complejo entramado de la memoria colectiva identificamos otra expresión relacionada con la dimensión lúdica de la fiesta patronal: las danzas. Hoy en día, en el pueblo de Almaya, hay cinco. Su organización y ejecución corre a cargo de un número igual de mayordomos. Se trata de dos danzas de arrieros: los alcoholeros y los galleteros; una danza de lobitos, otra de inditos, y una más de comadritas y tlachiqueros. A mediados del siglo xx, la danza de pastoras también animaba las dos fiestas patronales celebradas en el pueblo, pero desapareció por el desinterés de las señoritas, quienes eran las participantes principales.[20]

De las cinco existentes, las de arrieros son las de mayor tradición. Desconocemos a partir de cuándo se representan, pero hay un dato significativo que nos orienta acerca de su historicidad. Hacia 1570, el clérigo Pedro de Salamanca registró que una de las actividades de los indios de su feligresía, entre los que se contaba a los habitantes de Almaya, era la arriería.[21] Según lo anterior, interpretamos a la danza de arrieros como un contenedor de la memoria o cápsula del tiempo, donde las huellas del pasado virreinal más remoto se han petrificado para manifestarse en un tiempo presente, el tiempo idílico de la fiesta.

En 2020, la danza de lobitos cumplió más de medio siglo de vida, y es probable que, junto con la danza de inditos, sea de las de mayor raigambre, porque todo niño o adolescente de Almaya tiene que pasar por ambas, en una especie de ritual, para asegurar no sólo su pertenencia a la comunidad, también para introducirlo en la devoción patronal desde la experiencia profana.

---

[20] Hacia la sexta década del siglo xx, inició el proceso de migración del campo a la ciudad de México. Muchas jóvenes atraídas por los sueldos que se pagaban en la capital, se fueron a trabajar. Al poco tiempo mudaron sus costumbres y cada vez fue más difícil que quisieran participar en la danza de las pastoras porque les resultaba penoso. Testimonio de Catalina Reyes Reza, 26 de abril de 2020.

[21] A. de Montúfar y L. García Pimentel, *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, p. 229.

Por su parte, la danza de comadritas y tlachiqueros es de reciente creación, desde 2010, aproximadamente;[22] a pesar de ello, no está exenta de un profundo valor simbólico, pues ocurre que los participantes son, por regla general, personas de la tercera edad o viudas o viudos de la comunidad. Es notable, en consecuencia, cómo los habitantes de Almaya configuran su cosmovisión sobre el ciclo de la vida en derredor de las danzas, y cómo éstas, en su dimensión de repositorios de la memoria, juegan un papel capital en la reproducción cultural y, por ende, como rituales profanos que acompañan año con año la celebración de la fiesta patronal. En 2020 también jugaron un papel capital.

Tenemos noticia de que, al menos las danzas de arrieros y de lobitos, se presentaron en la víspera de la fiesta; es decir, la noche del 28 de septiembre, para bailar por un tiempo breve frente a la imagen del santo patrono, colocada en el ciprés del altar principal. Aunque el número de participantes fue muy reducido, su presencia trató de patentizar el agradecimiento al arcángel por un año más de vida, así como rendirle pleitesía por su protección simbólica y por el derecho de precedencia que tiene sobre sus feligreses.

Finalmente, tenemos el ejemplo de una respuesta novedosa frente a la interrupción de la fiesta patronal en 2020. Se trata de la participación de una generación de jóvenes entusiastas que, apoyados en las tecnologías de la información, han creado páginas de internet dedicadas, algunas, a la difusión de los acontecimientos tanto locales, como de la comunidad y, otras más, al rescate y promoción de eventos culturales.[23]

Resulta sorprendente que este grupo de jóvenes se involucren en temas culturales de la comunidad de San Miguel Almaya cuando la tendencia entre la mayoría de las personas de entre veinte y treinta años es usar redes sociales como vehículo para socializar temas, hasta cierto punto, triviales, relacionados con la moda y el mundo de la farándula; aunque no cancelamos la posibilidad de que otras personas recurran a la tecnología para sensibilizar a sus contemporáneos sobre temas de política. Sin embargo, el tema

[22] "Ya son pocos los tlachiqueros que quedan en el pueblo. Antes había más personas dedicadas a este oficio, digamos, antes de 1960, cuando todos éramos campesinos y nuestra única forma de subsistencia era el trabajo de las milpas y la elaboración de pulque. Había grandes magueyeras y vender pulque era una forma de hacerse de unos centavos extras. Yo, por ejemplo, trabaje durante mucho tiempo con Antonio Rossel, a quien le entregaba el producto de mis magueyes". Testimonio de Fidel Guadarrama Alcántara, 28 de septiembre de 2019. En este testimonio encontramos un referente de por qué la danza de comadritas y tlachiqueros, a pesar de ser reciente, no les fue ajena a los habitantes de Almaya. Quizás por ello la adoptaron con facilidad como parte de sus tradiciones.

[23] Agradezco a Sabas Reza Meza, Gregorio Ramírez Villada y Enrique González Cayetano, interesados en la recuperación y difusión cultural en Almaya, las facilidades para contactar a los administradores de las páginas.

que nos ocupa, afortunadamente, es que en la comunidad hay tres jóvenes que han canalizado sus esfuerzos en favor de la recuperación de la memoria colectiva de los habitantes de Almaya.

Estos jóvenes, Erik Hernández González, Leonardo Molina y José Molina Ramírez, por medio de las páginas intituladas *Almaya Records, Almaya Facebook* y *Almaya, fiesta y tradiciones,* se dieron a la tarea de impulsar un proyecto de narrativa visual con la intención de recuperar el pasado inmediato, en especial, el relacionado con la fiesta patronal de 2019.

Erik tuvo el acierto de colocar en la víspera de la fiesta del 29 de septiembre de 2020, algunos videos con información sobre la historia del pueblo, acción que llamó la atención de los habitantes de Almaya, en general, y provocó el interés particular de los jóvenes por conocer los orígenes de sus ancestros. Asimismo, recuperó y difundió varias escenas sobre la tradicional "callejoneada", que sirve de preámbulo lúdico a la fiesta patronal y que en ese año celebró su 33 aniversario. Por medio de su página, *Almaya Records,* retransmitió algunos videos de la fiesta celebrada en 2019, con una selección minuciosa de pasajes representativos del evento, entre ellos: la recepción de imágenes, el recorrido de las peregrinaciones por las calles principales del pueblo, la participación de danzas tradicionales y la quema del castillo con los fuegos artificiales. Es decir, narró visualmente una jornada completa de la festividad para deleite de los usuarios.

Esa cuidadosa selección de eventos nos mueve a reflexionar sobre el papel de los rituales profanos en la reafirmación identitaria de las generaciones jóvenes de este pueblo. Todo apunta hacia la idea de que, por medio de estas expresiones, los jóvenes se sienten atraídos por sus tradiciones y costumbres, más que hacia los rituales de carácter religioso, que son gente adulta o de la tercera edad.

La página de internet administrada por Leonardo Molina, repitió algunos videos proyectados por la página de Erik Hernández; además, difundió notas de carácter cultural, entre ellas, la tradición de la cruz de pericón y su relación con san Miguel Arcángel; un pasaje bíblico con la historia del arcángel o un fragmento lúdico de los globos de Cantolla, en honor al santo patrono; así como la transmisión en directo de un corrido compuesto por un habitante de Tepoztlán, dedicado a la población de Almaya.

Como podemos ver, la información compartida por Leonardo es heterogénea en contenido, pero guarda una línea de continuidad con el evento principal. Es decir, empleó los recursos de la tecnología en favor de la recuperación de la memoria colectiva, articulada en torno de la fiesta patronal, con la intención de dotar, en primer lugar, de un contexto a la celebración. En segundo lugar, trajo al presente la serie de eventos realizados en años anteriores cuando la fiesta patronal fue el centro de atención. En tercer lugar, dio espacio a los devotos del arcángel que se identifican con los habitantes

de Almaya, como en el caso de la persona oriunda de Tepoztlán, que dedicó un corrido a los habitantes de San Miguel, en ocasión de la celebración del festejo del arcángel.

Por su parte, la página administrada por José Molina Ramírez, artista plástico, oriundo de Almaya, a pesar de ser reciente creación, compartió en el contexto de la fiesta de 2020 una galería fotográfica interesante, centrada en la recuperación de la memoria sobre la fiesta patronal, las costumbres y tradiciones del pueblo. Es posible que, de las tres páginas existentes, la administrada por Molina contenga el acervo más rico en cuanto a fotografías dedicadas, de manera exclusiva, a mostrar las dimensiones religiosas y profanas de la festividad. La lente de Molina ha sabido captar los momentos precisos, donde el gesto y la actitud de las personas fotografiadas dicen mucho de sus sentimientos en relación con la fiesta patronal.

En ocasiones, su cámara fotográfica ha congelado en el tiempo, imágenes de los objetos asociados con la fiesta; como la torre de la iglesia principal y la armazón del castillo con fuegos artificiales que convoca a propios y extraños a concentrarse en el atrio del templo durante los días festivos. Incluso, ha tomado el momento preciso de la explosión de fuegos artificiales que iluminan, por un instante, los rostros de los concurrentes que visitan al santo patrono, quien, desde su pedestal colocado dentro del ciprés que domina el presbiterio de la iglesia, observa impasible a sus devotos.

En resumen, no cabe duda, los esfuerzos de estos jóvenes son dignos de considerar porque, de manera, quizás inconsciente, se han sumado a la estrategia de crear nuevas expresiones de la memoria colectiva de este lugar, a pesar de las restricciones impuestas por la pandemia. En ese sentido, los tres merecen el epíteto de guardianes de la memoria. Su sensibilidad y afinidad con las tecnologías de la información los condujo a romper la barrera física impuesta por la pandemia. Gracias a sus canales de *Facebook,* posibilitaron el contacto virtual, echando por la borda el aislamiento y la "sana distancia". Ellos son ahora el vínculo con el pasado inmediato y sus páginas de internet representan una oportunidad para incorporar a un mayor número de interesados en el conocimiento de las tradiciones y leyendas de un pueblo ancestral como San Miguel Almaya.

Reflexión final

A lo largo de estas líneas, se intentó demostrar que la disciplina histórica no sólo tiene como objetivo la recuperación del pasado para reconstruir los acontecimientos más significativos de un lugar y un momento determinado; sino que, a partir del ejercicio microhistórico, pudimos hacer visibles las estrategias de reproducción cultural entre los habitantes de San Miguel Almaya. El pretexto nos lo proporcionó un fenómeno pandémico, y a tra-

vés de ese prisma, fue posible demostrar la relevancia de la memoria colectiva de un pueblo. Memoria en la que se involucran saberes, conocimientos, tradiciones, costumbres y valores, para asegurar tanto la continuidad generacional, como la confirmación de los rasgos identitarios tejidos en el tiempo largo a través de una expresión como la fiesta patronal.

Nos queda claro que asistimos a una nueva edición de un cambio cultural y que la pandemia por coronavirus es la detonante de nuevas prácticas y representaciones sobre lo cotidiano. En otras palabras, aunque la sana distancia puso en juego los mecanismos de solidaridad y de alianza simbólica entre los pueblos originarios, mediados por la presencia de sus santos patronos y las devociones hacia ellos, y, al parecer, la herencia corporativa se puso en entredicho frente al individualismo y el aislamiento promovidos desde las más altas esferas del gobierno, al final, el pueblo hizo gala de respuestas e innovaciones con la intención de mantener viva una tradición inveterada sobre la que han construido su forma de ser y de pensar; es decir, su identidad.

Después de este recorrido plurisecular, necesario para entender el peso devocional y festivo en torno de un santo patrono y las respuestas de sus feligreses ante la pandemia, sólo queda una pregunta por resolver: ¿en caso de que el fenómeno pandémico se prolongue, será posible que el distanciamiento social influya en la modificación de los sistemas tradicionales de reproducción cultural?

NUEVAS APROXIMACIONES A LA HISTORIOGRAFÍA DEL ARTE VIRREINAL DEL SIGLO XVIII: EL DIBUJO EN LA OBRA DE FRANCISCO MARTÍNEZ GUDIÑO[1]

Nadia Sealtiel González Pacheco *

Resumen La presente investigación ofrece un análisis historiográfico del arte virreinal del siglo XVIII a partir de la figura de Francisco Martínez Gudiño, con especial énfasis en su obra diversa en términos de composición, tamaño, soporte y materiales. En la investigación se destaca cómo la falta de información documental sobre el artista y su obra fueron razones para que dentro de las narrativas de la historia del arte se le asignara un lugar periférico, aspecto que se ha reproducido en la historiografía reciente. Mi propuesta es que su carácter polifacético nace a partir del valor que el dibujo representó para él, lo que explicaría la ejecución de su diversidad de proyectos y obras; esto nos permitirá comprenderlo como un hombre afín a los valores artísticos de la Academia de San Carlos en su primera etapa.

Abstract The present investigation offers a historiographic analysis of vice-royal art of the 18th century based on the figure of Francisco Martínez Gudiño, with special emphasis on his diverse work in terms of composition, size, support and materials. The research highlights how the lack of documentary information about the artist and his work were reasons for assigning a peripheral place within the narratives of art history, an aspect that has been reproduced in recent historiography. My proposal is that his multifaceted character arises from the value that the drawing represented for him, which would explain the execution of his diversity of projects and works; this will allow us to understand him as a man related to the artistic values of the Academia de San Carlos in its first stage.

[1] Este trabajo fue presentado a discusión en el área de síntesis y evaluación II (ASE) de la Licenciatura en Historia del Arte, de la Universidad Iberoamericana en el verano de 2019. Los comentarios y observaciones de los lectores y asistentes fueron incorporados en la versión actualizada que aquí se ofrece.

* Universidad Iberoamericana, México.

Palabras clave
Pintura, Nueva España, Academia de San Carlos, historiografía

Keywords
Painting, New Spain, Academia de San Carlos, historiography

¿Por qué Francisco Martínez Gudiño?

La presente investigación surge a partir de un trabajo realizado para la materia de arte novohispano desde 1700 hasta 1821, en mayo de 2019. En el texto propuse una lectura narrativa de un escudo de monjas realizado al óleo y enmarcado con lámina de cobre en el que se representa a la virgen de la Asunción acompañada de los arcángeles Miguel y Rafael. La obra pertenece a la colección Blaisten y según la catalogación, fue realizado por Francisco Martínez Gudiño. He aquí donde, sin tener mayor información sobre su origen y su materialidad, surge el interés por saber quién era Francisco Martínez Gudiño.

Luego de una búsqueda detallada sobre Martínez, me topé con la escasez de información documental sobre este personaje, por lo que la historia del arte le ha otorgado un lugar periférico a su la producción artística; a pesar de haber sido uno de los artistas más activos de la Nueva España durante el siglo xviii. Sobre este punto, mi hipótesis es que la historiografía clásica del arte novohispano ha puesto especial atención a las obras de pintores como Nicolás y Juan Rodríguez Juárez, José de Ibarra y Miguel Cabrera, en detrimento del conocimiento de otros autores de esta misma época que, con sus obras, marcaron un punto de inflexión en el arte, como es el caso de Francisco Martínez Gudiño.

Mi conjetura es que la obra de Martínez Gudiño, diversa en términos de composición, tamaño, soporte y materiales, debe entenderse como una contrapropuesta práctica en la que el dibujo será el punto de unión de las artes y oficios, frente a la corriente teórica en la que José de Ibarra buscó que el arte de la pintura accediera a la categoría de liberal. Debemos considerar que el dibujo se utilizará años después cómo el principio artístico para la fundación de la Academia de San Carlos con Jerónimo Antonio Gil y por ello, comprenderemos a Francisco Martínez Gudiño cómo un artista afín a los valores artísticos de la Academia. Para demostrar esta hipótesis, en lo que sigue recupero algunos puntos de la historiografía enfocada en el siglo xviii a partir de la obra de Francisco Martínez Gudiño.

Un error en las narrativas de la historia del arte virreinal del siglo XVIII

A pesar de que la pintura del siglo XVIII se caracterizó por ser experimentada y heterogénea, es importante mencionar que esta labor se construía a partir de las normas establecidas por los artistas más visibles, es decir, dependía de ciertos artistas clave. Las narrativas de la historia del arte no han querido reconocer que se trataba de un monopolio restringido únicamente para personajes con consanguinidad o con una relación laboral cercana con las familias más destacadas de este arte, como lo fueron los Rodríguez Juárez en este periodo. Su tradición gesta con Luis Juárez (1585-1639) y José Juárez (1617-1661/62), se prolonga con Antonio Rodríguez (1636-1691) en el siglo XVII y un siglo después, queda a cargo de Nicolás y Juan. En el siglo XVIII a ellos se les adjudicará la introducción de importantes innovaciones estilísticas y el haber impulsado el establecimiento de una academia de pintura independiente.[22] Su poder económico, artístico y social serán razones de peso importantes para que ellos participen no sólo en las decisiones pictóricas, sino también en las artísticas del periodo. La documentación que conocemos en torno a dicha academia pone en evidencia ciertos cambios en la terminología referente a los pintores, como el uso de la palabra *profesor* para referirse a los artistas en lugar de, o preferentemente, al término *maestro*.[33] Esto nos permite inferir que comenzarán a reconocer y a pensar su labor más allá de lo mecánico, como lo recomendaba el gremio o corporación a la que pertenecían.

El sucesor, después de la muerte de Nicolás y Juan Rodríguez Juárez, será José de Ibarra, quien se encargará de perpetuar los intereses del grupo, pero también buscará nuevos rumbos para la pintura. Su trabajo destacará por la realización de algunos retratos; género que parece haber sido una de sus especialidades.[44]

Según la investigadora Myrna Soto, en su artículo "Dignificación del arte de la Nueva España", este artista sería el equivalente a Carducho, debido a que defendió en varias instancias la liberalidad del arte de la pintura y los intereses socioeconómicos de los artistas, a través de argumentacio-

[2] Ilona Katzew, *Pintado en México, 1700-1790: Pinxit Mexici,* México, Prestel Publishing, 2017, p. 26.

[3] Paula Mues Orts, *La libertad del pincel: los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 266.

[4] P. Mues Orts, *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados*, tesis de doctorado en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 82.

nes académicas y alegatos ante las autoridades correspondientes;[5] situación nunca antes vista con los Rodríguez Juárez.

José de Ibarra destacó también, porque lideró el proyecto de una Academia que en 1754 buscó reconocimiento real. Su propuesta nace a partir de reconocer a la pintura como un arte liberal y noble.[6] No obstante, dicho interés también buscaba la obtención de las mercedes y privilegios que les correspondían por esta labor, a partir de la información que tenían sobre la Real Academia de San Fernando. Lamentablemente sus deseos no se verían realizados porque la solicitud tendría que venir de España y no era posible que se le aprobara a criollos o mulatos, como lo era Ibarra.

Uno de los datos más interesantes que nos ofrece la documentación en torno a dicha Academia será la comprobación de la presencia de Miguel Espinoza de los Monteros como "corrector de matemáticas", cuyo fin era ayudar a los pintores con las cuestiones de perspectiva.[7] El aprendizaje de esta técnica será vital, pues gracias a ella podrían justificar a su arte como un conocimiento científico e intelectual.

Por último, el tercer pintor más destacado de este periodo según las narrativas de la historia del arte, será Miguel Cabrera, quien al paso de los años fue adquiriendo prestigio a partir de ser nombrado como "pintor de cámara" del arzobispo de México, Manuel José Rubio y Salinas. Para el escritor y jurista José Bernardo Couto, Cabrera será de entre todos los pintores virreinales el que consideró mejor, pues comparó su obra con los de la Academia de la mitad del siglo XIX.[8] Desafortunadamente, Cabrera fallece en 1768 y meses después sus partidarios solicitarán un permiso para establecer una Academia de Pintura y Escultura que, al igual que en el caso de Ibarra, no continuó.

No obstante, estos procesos de academización sólo responderán a un intento por parte de los pintores de elevar su arte a la categoría de liberal, necesidad que nacerá a partir del quererse diferenciar de otras artes y oficios. Como sustento teórico para ello, utilizarán las obras de Antonio Palomino *El Museo Pictórico y Escala Óptica* y *El arte de la Pintura* de Francisco Pacheco.

Palomino describe en su texto, de forma minuciosa, siete grados para los pintores. Desde el *principiante,* hasta el *perfecto;* de esta forma clasifica

[5] Myrna Soto, "José de Ibarra. Dignificación del arte en la Nueva España", *Revista de la Universidad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p. 50.

[6] P. Mues Orts, *La libertad del pincel,* p. 271.

[7] *Ibidem*, 273.

[8] *Ibidem*, 275.

al pintor en diferentes niveles con una gradación de conocimientos y habilidades, proyectando así una posible evolución del artista.[9]

Pacheco por su parte, de inicio considera a la pintura como arte liberal, pues este arte debía seguir la reglas de la obras de la naturaleza y para ello, requerirá el uso de la geometría, aritmética, perspectiva y la filosofía natural.[10]

José de Ibarra, quien fuera uno de los más interesados en tal cuestión, además de consultar dichos textos, reelaborará el tratado italiano de *El Arte Maestra* del padre jesuita Francesco Lana. En él propone ciertas necesidades pictóricas y pedagógicas para el caso de la Nueva España a principios del siglo XVIII. Por ende, lo podríamos considerar como uno de los artistas con una preferencia teórica, pese a que no se ha encontrado mayor documentación sobre este tipo de propuestas.

Es importante mencionar que por estas fechas también se fundaron varias academias destinadas a otros temas y campos de estudio, como la Academia de Ciencias Naturales de la que Bartolache fue fundador; la escuela de Minas impulsada por Joaquín Velásquez de León; así como los círculos de estudio de geometría por Benito Díaz de Gamarra,[11] sólo por mencionar algunas. Por lo tanto, los pintores no serán los únicos que buscaron un acercamiento académico en su labor, como muchos historiadores lo han narrado.

En resumen, esta breve revisión historiográfica nos permitirá analizar el caso de Francisco Martínez Gudiño, artista que no ha sido reconocido dentro de la talla de los más conspicuos por ejercer distintas labores más allá de las cuales fuera formado.

Primeros indicios sobre Francisco Martínez Gudiño

La primera obra que nos arroja información sobre la existencia de Gudiño es *Ocios literarios,* escrita por Francisco Eduardo Tresguerras, cuaderno de notas de carácter crítico registrado en el siglo XVIII, pero publicado hasta 1962. Aquí el autor dedica varias hojas del texto para dejar en claro que nunca simpatizó con el pensamiento y la obra de Martínez Gudiño como lo comprueba la siguiente cita:

> Gudiño (tapatío) fue Director de Obras; algo practicaba de la escultura, más no hizo cosa apreciable con este ramo; siempre se valió de escultores diferentes y así vemos en sus obras la desigualdad de estilos y dibujo. En la mam-

[9] José Bernardo Couto, *Diálogos sobre la historia de la pintura en México,* México, Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 47.

[10] Nora Karina Aguilar Rendón, *El dibujo en la Academia de San Carlos*, tesis de maestría en Estudios de Artes, Universidad Iberoamericana, México, 2010, p. 44.

[11] *Ibidem,* p. 282.

> postería y cantería acertó algunas piezas y la solidez fue carácter de todas, hasta tanto, que pecaban en la tosquedad. En la arquitectura de los altares, siguió la desarreglada de Klauber, y aun adelantó los sueños de Borromini. Fue práctico en todo; ignoró la perspectiva y la composición; fue afortunado; tuvo protección; logró obras ruidosas (como el panteón de Valladolid, último esfuerzo de sus extravagantes fantasías) y, por último, sembró y casi arraigó la más mala doctrina.[12]

Esta discrepancia entre artistas se debió tal vez a que ambos trabajaron durante el mismo periodo, además de que Tresguerras no tuvo las mismas oportunidades en cuanto a relaciones y privilegios que Martínez Gudiño. Aunado a que, en 1794, la Academia de San Carlos le negó a Tresguerras el título de académico supernumerario.

Pasarán varios años y será hasta el *Diálogo de la Pintura en México* de Bernardo Couto donde a Martínez Gudiño se le vuelva a mencionar de manera crítica; no obstante, la información que arroja el texto sigue siendo escueta y en el contenido no se le considera un artista digno de analizar como lo comprueba la siguiente cita:

> Francisco Martínez, pintor fecundísimo cuya obra, bien desigual y sin alcanzar nunca grandes alturas va de 1718 a 1753. Su mejor cuadro acaso es *Patrocinio de la Virgen* que se encuentra en la sacristía del templo de San Pablo en México. Fue también dorador como casi todos los pintores lo eran. En este género su obra más notable sin duda, el dorado del altar de los Reyes en la Catedral de México.[13]

Finalmente, avanzado el tiempo, con Toussaint y su *Arte Colonial en México,* surgirá una postura positiva sobre Gudiño y será situado dentro del apartado "Astros de Segunda Magnitud" con la siguiente información:

> Fecundísimo pintor anterior a Ibarra y Cabrera, seguramente de los más famosos de su tiempo. Además de pintor fue dorador y ejecutó obra de enorme prestancia. Fue notario del Santo Oficio por solicitud presentada el 9 de agosto de 1737 y despacho expedido cinco días más tarde. El artista rindió juramento el 23 del mismo mes. No poseemos ningún otro dato histórico acerca de su persona. Firma sus cuadros desde bien temprano, pues ya en 1718 aparece una gran Purísima rodeada de ángeles en el Sagrario de la iglesia franciscana de Tepeji del Río. Formula avalúos de pinturas de 1720, y

[12] Francisco Eduardo Tresguerras, *Ocios literarios*, México, Universitaria, 1962, p. 151.

[13] J. B. Couto, *Diálogos sobre la historia de la pintura en México,* México, Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 87.

en 1736-37, para la jura de Fernando vi, fue comisionado para levantar los teatros en que había de celebrarse la ceremonia, junto con Espinosa.[14]

Este conjunto de obras aquí referidas fue lo que nos alertó en un primer momento sobre la existencia del artista. Su opinión fue relevante, pues al menos estos dos últimos autores, son referencia confiable para la historiografía del arte novohispano.

Existen otras obras que mencionan a Martínez Gudiño como *Repertorio de artistas en México: artes plásticas y decorativas* de Guillermo Tovar y Teresa; *Pintado en México, 1700-1790: Pinxit Mexici* de Ilona Katzew; *Pintura en Hispanoamérica* 1550-1820 de Luis Elena Alcalá, sin embargo, estos textos son recientes y básicamente se limitan a repetir algunos datos de los aquí ya mencionados.

Investigaciones en torno a Francisco Martínez Gudiño

La información sobre Martínez Gudiño anterior a este apartado se limitaba a breves datos de su vida y obra que no estaban totalmente desarrollados y confirmados, hasta que en 1994 aparece el artículo de Ana Luisa Sohn Raeber intitulado "Francisco Martínez Gudiño: arquitecto ensamblador". En él la autora hace una transcripción del testamento del artista, documento que se conserva en el Archivo de Notarías de Morelia y que hace constar que Gudiño fue originario de la ciudad de Guadalajara, hijo legítimo de José Gudiño y de Catarina Rodríguez, ambos difuntos.[15] Asimismo, su nombre aparece en el archivo de la Notaría Parroquial de Querétaro, con motivo de haberse presentado como testigo para el enlace matrimonial de Manuel Marcelino de Torres. En este trámite declara ser español y de oficio escultor; se fija 1703 como su año de nacimiento.

Este documento confirma que Gudiño construyó el beaterio de Santa Rosa de Viterbo en Querétaro y demuestra también que fue el autor del plano y responsable de la construcción del convento Real de la Purísima Concepción de la villa de San Miguel el Grande, donde seguiría laborando en este lugar. Incluso en 1773 se le contratará para la ejecución del altar de los reyes de la Catedral Michoacana y en este contexto será nombrado maestro mayor de obras.

[14] Manuel Toussaint, *Arte Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 125.

[15] Sana Luisa Sohn Raeber, "Francisco Martínez Gudiño, arquitecto ensamblador", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994, p. 180.

El último registro que recupera Raeber fue que el 26 de abril de 1775 falleció Martínez Gudiño, dejando viuda a María Graviela de Paniagua "tras cortarse un callo y haber enfermado".[16]

Finalmente, y por los objetivos de esta investigación es importante recalcar que su patrimonio se conformaba de distintos objetos relacionados con su labor artística como puede leerse en su testamento:

> 12. Itt. Declaro por tales mis bienes, toda la herramienta de mi arte que vale un mil pesos y mucha que tengo para delinear en papel, como son compases, pantómetro, astrolabio, agujón y otros instrumentos para medir tierras, minas y pesar aguas, que toda valdrá quinientos pesos. Declárolo para que conste.
> 13. Itt. Declaro igualmente por mis bienes toda mi librería de que tengo en esta ciudad una corta parte y la mayor en la dicha casa de la de Querétaro, que valdrá un mil pesos. Declárolo para que conste.[17]

Los datos recuperados en el testamento de Martínez Gudiño nos hablan de un artista preocupado por su preparación con un nivel cultural notable, pues refiere la posesión de toda una librería y no de algunos libros como era costumbre entre algunas personas acomodadas de la época. A pesar de ello, aún carecemos de datos específicos que nos arrojen luz sobre otras facetas de su persona.

La segunda investigación realizada en torno al artista se intitula "La obra del pintor novohispano Francisco Martínez", escrita por Luisa Elena Alcalá en 1999, quien lo reconoce como un artista que ejerció varios oficios como el de pintor, dorador, ensamblador de retablos, decorador de fiestas efímeras. A lo largo del texto, Alcalá reflexiona sobre su labor pictórica con la orden religiosa de los jesuitas. Entre los retratos que Martínez realizó para la hermandad, se encuentran el del virrey Fernando de Alencastre, Noroña y Silva, Duque de Linares (1710-1716); Pedro Moya de Contreras (arzobispo de México y virrey entre 1583 y 1585); y el Cardenal Luis Portocarrero, arzobispo de Toledo y protector de la Congregación de San Pedro.[18]

Alcalá compara a Martínez Gudiño con el pintor José de Ibarra debido a que coincidieron en varios encargos y competiciones como el dorado del Altar Mayor de la Catedral de México. Este dato se matizará en la siguiente investigación que se realice sobre Martínez Gudiño. Por lo pronto, sabemos que no todo fue rivalidad entre ambos, pues Martínez fue uno de los

[16] *Ibidem*, p. 187.
[17] *Ibidem,* 187 y *ss.*
[18] Luisa Elena Alcalá, "La obra del pintor novohispano Francisco Martínez", *Anales del Museo de América,* Ministerio de Cultura y Deporte, Madrid, 1999, p. 176.

pintores que siguieron a lbarra en su intento de crear la primera "Academia o Sociedad" de pintores en la Nueva España en 1754.

La investigación de Alcalá continúa con la comprobación de Gudiño como autor y creador de varios arcos triunfales, entre ellos para la celebración de las canonizaciones de San Estanislao Kostka y San Luis Gonzaga en 1728. El artículo finaliza argumentando que antes de la llegada de Miguel Cabrera, Martínez Gudiño fue quien desempeñó un papel central y funcional como dorador y decorador para la Compañía de Jesús.

La tercera investigación intitulada "La obra retablística en la Nueva España del pintor y dorador Francisco Martínez (1753-1758)" realizada por Ligia Fernández Flores en 2016, será producto de una somera revisión de los retablos construidos o dorados por Gudiño. Lo más fructífero del artículo es que se comprueba que trabajó junto con los retablistas más brillantes y capaces de su época, con quienes llegó a tener una afinidad muy clara. Es muy probable que la vinculación con artistas como Jerónimo de Balbás (1673-1748) y Felipe de Ureña (1697-1777) le permitirán el conocimiento progresivo de las firmas plásticas y arquitectónicas, así como un importante bagaje técnico.[19] Asimismo, la investigación de Fernández Flores establece que a partir de 1730 el pintor dedicó una atención cada vez mayor a su actividad como dorador, retablista y diseñador. Por lo tanto, este texto, acabará siendo más de carácter informativo que reflexivo.

La última investigación realizada por la misma autora del texto anterior es una tesis para la obtención de grado de doctora en historia del arte, intitulada: "El pintor y dorador Francisco Martínez (1692-1758) y realizada en 2017.

El primer capítulo hace una revisión historiográfica donde se retoman todas las noticias que han contribuido al conocimiento de la obra de Martínez Gudiño. El segundo capítulo se dedica a la biografía del pintor, su formación artística y a la especulación sobre la organización de su taller, que no se comprueba debido a la falta de documentación que aún existe sobre el tema. En este apartado, también se aborda una reflexión sobre el gremio y sus conflictos a partir de los trabajos realizados por Rogelio Ruiz Gomar, María del Consuelo Maquívar y Guillermo Tovar de Teresa, quienes no sólo han abordado la problemática del gremio de pintores y doradores, sino también el de los escultores, ensambladores, entalladores, carpinteros y violeros.

El tercer capítulo aborda la problemática gremial y el establecimiento de vínculos, relaciones sociales y profesionales entre artífices de diferentes

[19] Ligia Fernández Flores, "La obra retablística en la Nueva España del pintor y dorador Francisco Martínez (1723-1758)", *O Retábulo no Espaço Ibero- Americano: forma, função e iconografía*, Instituto de Historia y Arte, Universidad de Lisboa, Lisboa, 2016, p. 103.

corporaciones desde el siglo xvi con el fin de entender las dinámicas laborales que tuvieron las artes durante la época virreinal. Asimismo, se hace un análisis del siglo xviii en relación con los intereses de la Academia de San Carlos, donde la autora expone que no encuentra ninguna referencia de que Martínez Gudiño adoptara una posición teórica que pudiera vincularlo con este espacio académico.

El cuarto capítulo se refiere a la producción artística de Martínez Gudiño. En este apartado la autora realiza un catálogo de sus obras y divide en cuatro secciones: pintura, dorado, retablos y monumentos efímeros, y finaliza con la deducción de que el artista debió contar con un excelente taller que le permitió cubrir la demanda de trabajo en la Ciudad de México, el Estado de México, Puebla, Hidalgo, Guadalajara, Aguascalientes, Zacatecas, San Luis Potosí, y Chihuahua, sólo por mencionar algunos lugares.

A partir de esta revisión historiográfica surge mi propuesta que pretende comprender a Martínez Gudiño como un personaje afín a los valores de la Academia de San Carlos y que a continuación desarrollaré y justificaré.

El dibujo en la obra de Francisco Martínez Gudiño

A pesar de que Martínez Gudiño participó junto con Ibarra en la propuesta de la creación de la primera "Academia o Sociedad" de artistas en 1753, en la que el discurso giraba en torno a la defensa del arte de la pintura como liberal, a lo largo de su vida podemos ver que también se interesó en otras artes y oficios. Por ejemplo, un año antes de que se expidiera aquel documento académico y legal, él se encontraba construyendo el beaterio de Santa Rosa de Viterbo en Querétaro, y para 1754 se le ubica dorando el retablo del altar mayor de Regina Coeli.

Tal vez esta diversidad laboral se desprendió de una conciencia personal sobre su formación, pues si bien se le reconoce en los documentos como maestro de las artes de pintor y dorador, debió cumplir con los siguientes requisitos que expedían las ordenanzas de 1687 para la obtención de su grado:

> Otrosí, *por lo mucho que importa el que las personas que hubieran de ejercitar tan ilustre arte, como el de pintor,* sean, cuanto pudieren ser en ello, *perfectos*, han de ser *examinados desde el principio del aparejo de lienzos, láminas y tablas* y otras cualesquiera materia *para su permanencia…,* debían saber dibujar, y trabajar el desnudo y las diferentes posturas en escorzo; tenían que conocer y aplicar los colores y el claroscuro adecuadamente y saber plasmar flores, frutos, animales, paisajes y frutos.
>
> Por su parte, los doradores debían de dar *razón de la obra de talla, sus partes, proporciones y dibujo* […] que no se examine sólo de saber dorar, sino

> que sea en general en todo lo que toca a su arte y que sea examinado en un bulto de madera, en casa de los veedores y alcaldes de dicho arte de la pintura, y que en este bulto se examine de estofador y dorador, encarnador de mate y pulimento, y que de razón de los cartones, flores y ramos.[20]

El hecho de que se les demandara a estos artistas el manejo a la perfección del dibujo antes de realizar cualquier obra, nos habla de una conciencia académica de su arte. Para Martínez Gudiño, el dibujo será el medio que le permitirá justificar su introducción en ámbitos más allá de la pintura.

En un primero momento, podríamos pensar que su labor era la de un *tracista*, pues dicho término se le otorgaba a quien efectuaba correctamente el dibujo de la obra.[21] No obstante, dicha categoría quedaría corta ante la figura que representó Martínez Gudiño, pues además de hacer dibujo se involucró en la elaboración de las obras, cosa que pocos artistas hicieron. Esto resultó gracias a las relaciones laborales que sostuvo con escultores y entalladores como Juan de Rojas, Jerónimo de Balbás, Felipe de Ureña, José (Lázaro) Xuárez y Francisco Anaya.

Hasta ahora no hay un documento que compruebe que Gudiño fue un artista interesado en la teoría como lo fue José de Ibarra. Sin embargo, podemos inferir que al ser parte de esta "Academia o Sociedad" debió consultar los mismos textos de Palomino y Pacheco a diferencia de que él los utilizó en la práctica, es decir en la ejecución de distintas obras realizadas por él mismo.

En efecto, una de sus posibles referencias fue *El Museo Pictórico y Escala Óptica* de Palomino, texto didáctico dirigido no sólo a quienes deseaban practicar o practicaban el arte de la pintura, sino también a las personas que tuvieran la curiosidad de saber sobre la pintura sin un objetivo específico.[22] Sabemos que en esta obra el dibujo será la forma universal de lo corpóreo, delineada según la vista que nos presenta y se distinguirá por ser un ejercicio de virtudes intelectivas que se divide en natural y artificial.

El dibujo natural es el que exprime la semejanza de las cosas naturales, el artificial, el que delinea las cosas artificiales; esto es, las que en su ser corpóreo y real, son hechas con simetría, y preceptos regulares del arte, y el ingenio, como son las obras de arquitectura, platería, escultura y de todas las demás artes, hasta los oficios mecánicos.[23]

---

[20] *Vid.* P. Mues Orts, *op. cit.,* p. 382.

[21] N. K. Aguilar Rendón, *op. cit.,* p. 279.

[22] *Vid.* Eduardo Báez Macías, *La enseñanza del arte en la Academia de San Carlos: siglos XVIII y XIX,* México, Santander, 2005, p. 78.

[23] Thomas A. Brown, *La Academia de San Carlos de la Nueva España,* México, Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 66.

Este tipo de clasificación la encontraremos de forma recurrente en los tratados y manuales, así como en los argumentos para la fundación de la Academia de San Carlos por la Junta Preparatoria.[24] Dentro de este texto también se concebirá a la perspectiva como eje de construcción de la pintura, así como herramienta para la arquitectura y la escultura: "es pues la perspectiva, el alma y la vida de la pintura; el polo, donde se gira el arte del dibujo; el sol que ilumina a este aparente orbe fingido, así como el celeste da luz y esplendor a lo verdadero.[25]

Por lo tanto, la perspectiva será un conocimiento que se irá adquiriendo para el desarrollo del dibujo. No será suficiente la observación para la creación de la pintura, sino que la perspectiva será necesaria para generar la sensación de profundidad en el plano.

Otra obra de época que le sirvió de inspiración fue el texto de Pacheco, intitulado *El arte de la Pintura,* del cual retomará la base de la liberalidad de este arte cuando habla de la intelectualidad del dibujo y le llama *hijo del entendimiento*. Para él, el dibujo práctico es una cierta virtud intelectual operativa que pone los conceptos del entendimiento en forma visible, porque todo lo interno del dibujo son actos intelectivos, como especie impresa, idea, concepto formal, verbo, ente de razón, y causa ejemplar.[26] Pacheco subdivide su tratado de pintura en cuatro materias: la primera es buena manera; la segunda, proporción o simetría; la tercera, anatomía; la cuarta, perspectiva.[27]

Para Pacheco la pintura sin dibujo, sin matemáticas, sin reglas y preceptos no será arte liberal y quienes la practiquen serán estafadores. Por ello, a lo largo del texto, describirá de forma puntual sobre cómo aprender a dibujar retrato, figura humana y todo lo que él considere importante para quien se llame pintor.

A partir de estos textos inspiradores, cabría la posibilidad de pensar a Martínez Gudiño como un artista que vio sus sueños realizados en la práctica, gracias a un buen sustento teórico. En efecto, el valor otorgado al dibujo por parte de Martínez Gudiño, se utilizó tiempo después para justificar la fundación de la Academia de San Carlos, pues en opinión de los artistas de la época "el dibujo será instrumento por excelencia para lograr un mejo-

[24] *Proyecto, estatutos y demás documentos relacionados al establecimiento de la Real Academia, de pintura, escultura y arquitectura denominada de San Carlos de Nueva España, 1781-1802,* México, Rolston-Bain, 1984, p. 23.

[25] N. K. Aguilar Rendón, *op. cit.,* p.160.

[26] *Ibidem,* p.165.

[27] E. Báez Macías, *Historia de la Escuela Nacional de Bellas Artes (Antigua Academia de San Carlos) 1781-1910,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 22.

ramiento a nivel económico de la población que llevará a las artes y oficios hacia la industrialización".[28]

La Junta Preparatoria, instancia encargada de supervisar el cumplimiento de los decretos reales en materia artística, sostuvo que el dibujo era necesario no sólo a plateros y orfebres, sino que también lo necesitan "los carpinteros, carroceros, herreros y cerrajeros, todos los bordadores y tejedores de cualquier materia",[29] mientras que la Academia será la responsable de enseñar a que se ejecute de la manera correcta, para cumplir con una serie de principios establecidos, así por ejemplo:

> Gil llevará el método de enseñanza de dibujo académico como la difusión de un modo de ver y se planteará no sólo como una pedagogía de una técnica, sino también de una escuela de valores: *la belleza y la verdad* se encuentran en la naturaleza y sólo basta mirarla, para reconocer en ella lo que nos ofrece… La firmeza y verdad de los contornos, una buena simetría, el claro y oscuro, el dibujo en fino, el solamente puede presentarlas en todas partes a la vista del vasto y sublime teatro de la naturaleza, el que copia con invariable exactitud, el espectáculo maravilloso de entes innumerables que comprende su estructura, caracteres y diferencias más imperceptibles.[30]

La enseñanza del dibujo supuso el fundamento vital para la Academia, de manera que el espacio donde se enseñaba se denominó "sala de principios". Ahí el aprendizaje consistiría en la técnica con modelos vivos y con las copia de estampas, esculturas, libros y bocetos. El director de arquitectura, quien impartía la clase, a su vez estaría encargado de dar las *reglas del buen gusto* y los principios de perspectiva.[31]

No obstante lo anterior, sabemos que Jerónimo Antonio Gil encontró una serie de obstáculos para lograr que la Academia alcanzara la magnitud que él deseaba. Él trabajaba como maestro, director y guardián;[32] por ello, buscó colaboradores que tuvieran la misma pasión que él desplegaba en cada una de sus actividades. Uno de los principales contratiempos enfrentados fue que los directores que le fueron enviados no eran los que él había solicitado en principio, y en consecuencia no desarrollaron su trabajo con el entusiasmo esperado. Por ello, la Junta Preparatoria le asignó a cuatro de los mejores pintores de México: Francisco Vallejo, José Alcíbar, Francisco Clavera y Andrés López, para apoyarlo como correctores de dibujo; tarea

[28] *Ibidem,* p. 32.
[29] *Ibidem*, p. 28.
[30] Cit. por N. K Aguilar Rendón, *op. cit.,* p. 95.
[31] *Ibidem,* p. 99.
[32] T. A. Brown, *La Academia de San Carlos,* p. 43.

que implicaba revisar los dibujos de los alumnos, dar instrucción personal y realizar modelos para que los copiaran.[33]

A partir de este dato, cabe la posibilidad de plantear como conjetura el hecho de que, si Francisco Martínez Gudiño no hubiera fallecido en 1775, bien pudo haber formado parte de este grupo selecto de pintores asignados a Jerónimo Antonio Gil. En otras palabras, a pesar de no contar con los privilegios como los que tenían los peninsulares, Martínez Gudiño bien pudo ser un artista ejemplar, pues compaginaba bastante bien con lo intereses de Gil.

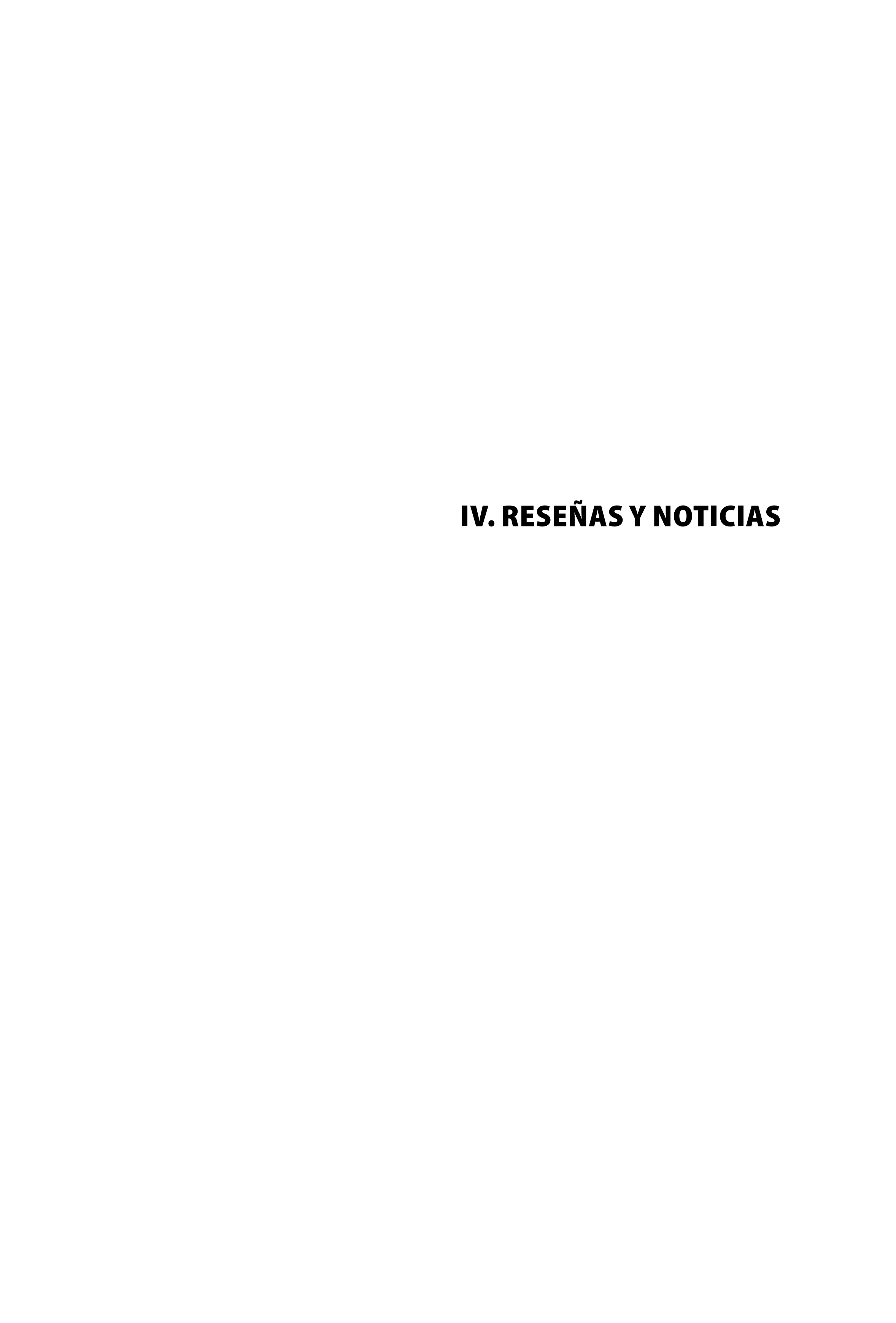
Reflexión final

La presente investigación es una propuesta que ofrece una lectura crítica a la trayectoria de Martínez Gudiño, más allá de la narrativa tradicional. Como podemos advertir, aún falta documentación que permita confirmar ciertos supuestos que se proponen a lo largo del texto. Sin embargo, considero que el ejercicio realizado que tenía como objetivo principal la reivindicación de la figura de este artista, sí se cumplió.

Asimismo, es nuestro deber como historiadores del arte exhibir los errores que la historiografía ha producido en determinado momento, a causa de la insuficiencia de los testimonios disponibles, o debido a la centralización del interés de los estudiosos en ciertos artistas de época considerados como los más conspicuos, en detrimento de los menos estudiados. Se trata, en otras palabras, de enmendar los posibles errores, cubrir los vacíos historiográficos y de esta forma avanzar en el conocimiento de los artistas, sus obras y estilos.

Para alcanzar esta meta, se requiere del concurso de una investigación más amplia con un enfoque archivístico, bibliotecológico y documental en lugares cómo Michoacán, San Miguel de Allende y Querétaro —zonas donde se registró una importante demanda del trabajo de este artista—, situación que lamento no haber podido llevar a cabo en esta primer entrega; sin embargo, la propuesta sigue formando parte de una de mis metas a mediano plazo.

[33] *Ibidem*, p. 45.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

LA CULTURA Y LA RELIGIÓN ENTRE EL SIGNIFICANTE Y LA OTREDAD: LACAN ANTE SAN AGUSTÍN

Emmanuel Velásquez Luna*

Resumen Lacan, en la primera parte de su enseñanza, retoma algunas propuestas de san Agustín en torno al lenguaje y la significación. En este ensayo se recuperan esas posiciones para generar una dimensión de la relación del sujeto con el Otro a partir del significante, donde, por medio del diálogo, se encuentra la interacción con la cultura, la religión y el reconocimiento de la otredad.

Abstract In the first part of his teaching, Lacan took up some approaches from San Agustin around language and signification. In this essay, these positions are recovered in order to establish a dimension of the relation between the subject and the Other from the significant, where the interaction with the culture, religion and the otherness recognition, can be found through dialogue.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Significante, Otro, otro, diálogo, religión, psicoanálisis, Dios, cultura

Keywords
Significant, The Other, other, dialogue, religion, psychoanalysis, God, culture

Las referencias que Lacan tiene de san Agustín datan de 1938; es decir, desde los primeros escritos del pensador francés como psicoanalista, cuando hace la modificación teórica de la psiquiatría hacia el psicoanálisis. Esto sucede a partir de ciertas observaciones donde logra analizar cómo, desde *Las confesiones,* de san Agustín, existía ya un pensamiento de los modos de relación humana.

A Lacan no sólo le bastan unas cuantas referencias, sino que, en tres momentos más, dará cuenta de los pensamientos del santo de Hipona. Tan es así que, en 1954, dedica dos clases enteras a él, con la intensión de analizar y pensar el lugar del lenguaje en relación con las cosas y la producción de verdades.

Es en ese año, mientras Lacan dicta el *Seminario I* —el cual llevó el título de "Los escritos técnicos de Freud"—, que se hace un fuerte reconocimiento al pensador medieval, quien está adelantado a los lingüistas del siglo XX, por su interés en la significación de la palabra. Lo que san Agustín pensó apenas en el siglo IV, se pensó más de mil años después gracias a los avances de Ferdinand de Saussure o Émile Benveniste,[1] pues no sólo trata de conceptos fundamentales de la lingüística, sino de la relación con las cosas, la ética, en tanto con la cultura y el diálogo.

Así, pues, este texto se dará en esa línea. Se trabajará lo que Lacan retoma de san Agustín para así poder ir tejiendo un cruce entre ambos autores, pero también una discusión que permita pensar los fenómenos culturales e interculturales actuales; el diálogo que hay entre el sujeto y el medio, su operación con el lenguaje, y la comunicación de lo religioso, tanto como espacio de pacificidad, como en su función creadora de verdad.

Aunque, de manera fundamental, se va a operar desde Lacan para ponerse frente a san Agustín —el psicoanalista francés como principal actor de este escrito—, se recurrirá con frecuencia al pensador medieval, ya sea para oponerse o para secundarlo. Así, también se abordarán algunos otros textos

[1] Jacques Lacan, *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, Buenos Aires, Paidós, 1990, pp. 57-362.

y/o fenómenos que puedan observarse en la actualidad, ya sea para intertextuar o para ejemplificar algunos puntos que se consideren importantes.

Este trabajo se dividirá en algunos subtemas, que tendrán que hacer un cierto recorrido para poder estudiar las cosas que se desean.

1. El lugar del significante y la palabra en Lacan, tanto como lo que trabaja en 1953, como en algunos otros momentos de su carrera, pero siempre haciendo una revisión a los principios que comparte con san Agustín.
2. Una vez que se pueda tener una base de lo anterior, se encontrarán las funciones que tienen en la producción de verdad; pero, más allá de eso, en la producción de los conceptos de *sujeto* y *otro*, en el marco de las interrelaciones y los intercambios lingüísticos (simbólicos).
3. En un tercer punto, se pasa de esa interrelación y diálogo a un concepto más abstracto, al concepto de *Otro* (con mayúscula), el cual, a partir de la epistemología lacaniana, es el tesoro de los significantes.[2] Es decir, precede a toda realidad discursiva y mantiene una relación directa con la función de la palabra. Asimismo, se localizan los puntos cercanos con la idea de Dios en san Agustín y cómo éstas tienen una producción en los aconteceres de la posmodernidad; pero no sólo ello, sino, también, la diferencia que termina por distanciar la posición agustiniana de la lacaniana.
4. Por último, notando esta diferencia y cómo se hace un trazo en el diálogo de las relaciones humanas y así de la transmisión de un discurso que es constituyente del sujeto, se plantea una de las propuestas más potentes de Lacan: La *inmixtion* de *Otredad*, que no es más que una extensión de la propuesta cristiana llevada al campo de la matemática, pero que plantea puntuales diferencias que se explicarán con detenimiento. Lo cierto, y que se puede adelantar desde este momento, es que este concepto lleva a pensar que hay una interrelación discursiva entre sujetos del lenguaje fundamentada en la función creadora de la palabra que, con anterioridad, ya se ha dicho.

Cabe aclarar que, en ningún momento de este trabajo, se pretende hacer una unión entre psicoanálisis y religión, tampoco una división, sino considerar aspectos que puedan funcionar como una posible lectura entre estos dos campos y que sirvan para observar fenómenos y problemas a partir de dichas posiciones teóricas, sin importar si se es o no religioso. En fin, esto será otra forma de reflexionar los horizontes culturales.

[2] J. Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2003.

El significante, una propuesta lacaniana para la realidad

El proyecto del psicoanalista Jacques Lacan —por fuera de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA), fundada por Sigmund Freud— surge desde el nacimiento del seminario, en el cual se mantendría desde 1953 hasta el final de su vida, en 1980.[3] En dicho seminario mantendría propuestas varias, pero una de las más potentes es la del significante, mismo que, en este ensayo, es el punto central de la articulación entre el discurso y la cultura.

Del 1953 a 1964, Lacan dictaría diez seminarios, donde genera toda la estructura epistemológica de su disciplina. No sólo para abrirse paso en la investigación psicoanalítica, sino, también, para demarcarse de las ideas freudianas. El famoso retorno a Freud es, según el diagnóstico de Alfredo Eidelsztein,[4] un retorno en el sentido inverso, pues retorna para superarlo yendo en un camino opuesto, no para ser su continuación. Por ello, la idea de sujeto y de cultura cambiarán radicalmente; ya no será un sistema psíquico subjetivo en el que se ubica cada sujeto y el inconsciente es personal.

En Freud, pues, el sistema psíquico es un sistema semiabierto perteneciente a cada uno, donde puede tener identificaciones con otros más. Se apropia e introyecta, se hace parte de una masa[5] o tiende a sentirse protegido cuando un objeto de amor tiene características similares a la de la madre o la del padre.[6]

En la lógica freudiana, el sistema psíquico, al ser individual, sólo se relaciona con el otro a partir de mecanismos que buscan la sustitución de imágenes grabadas en el inconsciente personal —huellas mnémicas—[7] con otras nuevas que le representen. A partir de esto y con el encuentro del sistema psíquico con otros sistemas, se hace la cultura. Por ejemplo, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud menciona, a propósito de la religión como masa artificial:

[3] Elisabeth Roudinesco, *Lacan: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento,* México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

[4] Alfredo Eidelsztein, *Clase 7 en Seminario Internacional: Avances en Psicoanálisis,* 2020 [en línea}, https://www.youtube.com/watch?v=DZGK1ORESaA

[5] Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo*", Obras completas*, t. XVIII (1920-1922), Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 89-95.

[6] S. Freud, "Introducción al narcisismo"*, Obras completas,* t. XIV (1914-1916), Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 85-86.

[7] La idea de huela mnémica la trabaja Freud desde 1895 hasta 1910, donde hay una primera imagen que se relaciona con una palabra, queda grabada en el psiquismo como representación de las cosas y cada vez que hay otra similar se reactiva. Es la célula principal de la *Traumdeutung*. Aunque Freud tiene un abandono de la teoría del trauma, es decir, donde primero había un evento traumático que se repetiría, la huella mnémica se mantiene como material individual y móvil de la subjetividad, el cual pasa a ser de carácter fantasmático.

> En la Iglesia [con ventaja podemos tomar a la Iglesia católica como paradigma] lo mismo que en el ejército, y por diferentes que ambos sean en lo demás, rige idéntico espejismo [ilusión], a saber: hay un jefe —Cristo en la Iglesia los individuos de la masa. De esta ilusión depende todo; si se la deja disipar, al punto se descomponen, permitiéndolo la compulsión externa, tanto Iglesia como ejército. Cristo formula expresamente este amor igual para todos: "De cierto os digo que cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeñitos, a Mí lo hicisteis". Respecto de cada individuo de la masa creyente, Él se sitúa como un bondadoso hermano mayor; es para ellos un sustituto del padre.[8]

Con esta cita queda de manifiesto que, en Freud, la relación entre el sujeto y su cultura es en el cruce de un sistema psíquico personal con un sistema cultural, en el que este segundo se relaciona con el primero a partir del encuentro de una huella que le representa. Por ello, para Freud, Cristo es una sustitución de un padre, cosa que ya había hablado mucho antes en *Introducción al narcisismo*.

El problema que Lacan encuentra en estas fórmulas es que el sujeto se vería reducido a una especie de individuo y a una lógica del psiquismo como un huevo, donde podría hacerse impenetrable, al grado de llegar a nociones de normalidad y donde el fin sea el reforzamiento del yo.[9]

¿Cómo es que, para Lacan, el freudismo podría llegar a esta situación? Pues otorgando un valor negativo al hecho de que el individuo se aliene en las relaciones culturales o amorosas, como el de la religión católica. Es decir, Freud al igual que algunos de sus sucesores, como Anna Freud, Melanie Klein, Michael Balint, entre otros, colocarían al yo como centro de sus operaciones, el cual tiene que hacerse impenetrable de los embistes, de afuera, que lo enferman.

Lacan, ante ello, propondría, desde el discurso de Roma de 1953 y el *Seminario I*, bajo el título: *Los escritos técnicos de Freud*, una nueva modalidad de inconsciente, que se mantendría como el nuevo paradigma psicoanalítico hasta el final de su enseñanza; incluso, en la actualidad (para algunos psicoanalistas). En este paradigma, no es la huella mnémica como residuo de la cosa, sino el centro es el *significante*.

Recurrir a la teoría del significante deja por fuera posiciones freudianas individualistas que podrían llevar a normatividades. Más bien, busca en el lenguaje una epistemología que vaya de la palabra a la cosa, no al revés.

---

[8] S. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", p. 89-90.

[9] J. Lacan, "Función y campo de la palabra y el lenguaje", *Escritos 1,* México, Siglo XXI, 2003. pp. 255-257.

En otras palabras, el lenguaje precede a toda realidad existente, a todo sujeto y a toda actividad.

El inconsciente para Lacan, a diferencia de Freud, es *transindividual*;[10] es decir, no está dentro del sujeto. Por lo tanto, la idea que hay en tanto que el *hombre* (entendido como el universal del humano) busca a alguien que le represente subjetivamente, queda expulsada, pues sería una posición reduccionista del sujeto.

Si el inconsciente se basa en el significante, entonces, se podrá decir que el inconsciente está estructurado como lenguaje, su célula principal es el signo que se representa para otro. Así, Lacan dirá que "El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad en su discurso consciente".[11]

De esta forma, la relación entre el Uno y el otro es por medio del significante que está previo a todo acontecer humano. El significante genera a la cosa. Asimismo, los sujetos —quienes ya no son pensados como entes individuales, como lo eran en Freud— pasan a tener una característica mucho más puntual, son un efecto del mismo significante.

Sostener que el significante tiene una carga a suerte de producción, señala que el lenguaje tiene un código que atañe a todo ser. A diferencia de la tradición filosófica, que pensará al ser en tanto ser —como el predecesor de toda carga discursiva—, en el nuevo paradigma lacaniano, el ser no es si no hay un lenguaje que le dé lugar.[12]

Por tal motivo, para la epistemología lacaniana, el significante tiene un lugar privilegiado, no sólo como argumento, sino también como elemento abstracto dentro de las relaciones humanas. Es sólo a partir de él que puede darse como efecto la cultura. De ello, se hablará un poco más adelante.

Esta célula del discurso humano tiene una constitución previa a que el hombre la tome y hable (por ejemplo); es más, por así decirlo, ésta actúa por el hombre y es por ello que deviene el ser.[13] No es que el sujeto haga uso del lenguaje, sino que el lenguaje, partiendo del significante, hace uso del sujeto; de esa relación utilitarista surge el ser.[14]

---

[10] Término que, posteriormente, es utilizado y popularizado por Gilbert Simondon, quien, debido a sus lazos cercanos con Jean Hyppolite (director de tesis doctoral y asistente al seminario de Lacan durante los primeros años de enseñanza), le permite afianzarse y desarrollar este concepto que Lacan sólo lo utiliza una vez en 1954. Dicho término también sería muy importante para Gilles Deleuze, pues marcaría parte de su filosofía.

[11] *Ibidem,* p. 248.

[12] J. Lacan, *Seminario I*, pp. 411-412.

[13] *Ibidem,* p. 355.

[14] A saber, que en 1976, Lacan desarrolla esta cuestión de posición antifilosófica, al colocar al *parlêtre;* es decir, al *Hablanser*, el ser que se emite después del lenguaje.

La cosa se pone más complicada cuando se problematiza el concepto de sujeto, pues el sujeto ya no es el individuo, sino es el sujeto del predicado que tiene sentido sólo a partir del verbo. Por tanto, que el sujeto puede ser el: *Yo, Tu, Ella, Nosotros, Ustedes, Ellos*.

El sujeto en Lacan es el efecto entre dos significantes y no un ente que hace uso del significante. Esto lleva a un pensamiento bastante potente para toda la teoría; el uno y el otro comulgan de los mismos elementos lingüísticos y sólo son a partir del significante que los señala. Por ejemplo, en la oración: *Nosotros hemos de salir a rezar.* El sujeto es *Nosotros* y sólo tiene relevancia y sentido a partir del verbo *rezar*, pues sin él, el *nosotros* no significamos absolutamente nada. Esto quiere decir que, "el conjunto de los sentidos está representado por el conjunto de lo que es significante".[15]

Espero que, hasta este punto, se pueda observar la diferencia radical entre las propuestas de Freud y Lacan, lo que permitirá una visión muy distinta de lo planteado en *El malestar en la cultura.* El francés ya no encontrará un malestar en la cultura, sino un lenguaje que existe a causa de producción de la cultura. Éste no tiene nombre ni dueño, sino que está previo a todo, en tanto el significante tiene efectos. Primero, el lenguaje; luego, el signo; posteriormente, el significante, y, al último, la palabra. Ésa sería la secuencia de cómo se distribuye el aparato lingüístico que genera la realidad. Así, el inconsciente es enteramente discursivo y aparece por los efectos del lenguaje; los humanos somos usados por ese aparato para designar las cosas, pero las cosas son creadas por el lenguaje, sólo se sabe de ellas porque el lenguaje es previo.[16]

Esta situación llevará a un encuentro entre san Agustín y Jacques Lacan, no sólo en vísperas del lenguaje, sino también en aras del *deseo*. En algo han coincidido, pues en las dos propuestas, la palabra tiene una función, la de *creación,* que sirve de nudo para la sociedad y el encuentro con el otro.[17]

Para finalizar este apartado, se cita a Lacan con la analogía del elefante y la potencia del significante:

> Porque la palabra elefante existe en la lengua de los hombres, el elefante ha entrado en sus deliberaciones, los hombres pudieron tomar respecto a ellos, incluso antes de tocarlos, resoluciones mucho más decisivas para estos paquidermos que cualquier otra cosa ocurrida en su historia [...] Sólo con la palabra elefante y el modo en que la utilizan, les ocurren a los elefantes cosas, favorables o desfavorables, fastas o nefastas, pero de todos modos catastróficas, antes incluso de que se haya alzado hacia ellos un arco o un fusil.

[15] *Ibidem,* p. 386.
[16] *Ibidem,* pp. 361-376.
[17] *Ibidem,* p. 355.

> Por otra parte, es evidente, basta con que hable de ellos, para que gracias a la palabra elefante, no sea necesario que estén aquí para que efectivamente estén aquí, y sean más reales que los individuos elefantes contingentes.[18]

De esta forma, la idea de *Psicología de las masas y análisis del yo,* del doctor Freud, cumple su fecha de vencimiento. Ahora, el significante hace al sujeto y al otro; es decir, los produce.

El otro en el fundamento de la cultura

Aquí daré un paso más para articular a san Agustín, pues tanto para él, como para Jacques Lacan, la otredad es un elemento fundamental. No solamente pensando en el otro como el prójimo, sino como un elemento que se enlaza a la cultura.

San Agustín recurre a Dios para sostener todo su aparato filosófico. En otras palabras, la vida auténtica está en el reconocimiento de Dios para su posterior encuentro, el cual está de manera subjetiva en la introspección, pues en el propio cuerpo humano se traza la relación con el ser superior que le dota de vida.[19]

Desde esta postura, se podría pensar que su posición es únicamente personal, que todo parte del propio hombre y su relación con lo trascendente. En este caso, el diálogo religioso sería entre la propia carne del hombre y Dios, a partir de la oración, desde un espacio simbólico; pero de esto se hablará en el siguiente apartado, pues resulta una relación bastante interesante que Lacan retomará en cierto momento (aunque en un sentido distinto).

El diálogo religioso, como personal e intangible, ha sido una crítica fuerte de muchos autores, por ejemplo: Auguste Comte, Karl Marx, Sigmund Freud, Michel Foucault, Hanna Arendt e, incluso, el propio Lacan. De este modo, la posición agustiniana marcaría el futuro de la tradición cristiana, donde el cristianismo se ocupa de la individualidad y no de la colectividad. Es así como el individuo tiene que salvarse en su relación con Dios.

Esto es importante porque las sociedades cristianas se agrupan, actualmente, por comunidades; pero la salvación de éstas, vendría de la expulsión de otro y su diferencia,[20] puesto que no tiene los supuestos de pertenencia. Ahí es donde los autores reconocen el problema.

Aunque esto pudiera ser así, para san Agustín, la idea de Dios es una posición más bien de amor a él demostrada con la obediencia de las leyes, que da como resultado la habilitación de la posibilidad de trascendencia. Esto no

---

[18] *Ibidem,* p. 364.

[19] San Agustín, *Confesiones,* I, XVI, pp. 87-91.

[20] Desde la crítica que le hace Comte, Foucault y Freud, por ejemplo.

sólo viene desde la oración personal, sino, también, de la relación con el otro, lo que el cristianismo llama "amar al prójimo", pues esto sería parte de la enseñanza de Cristo y,, sin ella no se puede sostener el catolicismo. Es decir, en la fe depositada en la existencia de la muerte y resurrección de Cristo le da sentido a toda la tradición y legalidad católica, así como su ética.

De esta forma: amar a Dios es amar su enseñanza, porque él ha amado a los hombres primero. San Agustín no necesita evidencia empírica de este suceso, su epistemología, por así pensarlo, es teoreticista,[21] se tiene fe en un sintagma que articula todas sus futuras proposiciones. Sin la muerte y resurrección, no habría algo que diera soporte al amor por el prójimo.

Ahora bien, para reincorporar a Lacan a esta conversación, haremos la pregunta, ¿cómo se da una relación con el otro? Al menos, desde 1938, hasta 1960, Lacan mantiene la misma propuesta de encuentro, intentando trascender a los dogmas y generar una propuesta matematizable: se refiere al famoso esquema óptico.

Dicho esquema consiste en una especulación entre un sujeto, una mirada y un espejo. La cuestión es ¿quién nos mira para que nosotros miremos? Por ello, Lacan propone que, para que el esquema tenga un funcionamiento óptimo, la mirada del que mira debe situarse en un buen ángulo,[22] para que, posteriormente, el sujeto se pueda mirar y alienarse con un objeto, tomando así su cuerpo.[23]

Esta mirada no son los ojos, sino la estructura del lenguaje[24] es decir, se mira con el significante, tal como se entiende en el planteamiento del apartado anterior, por tanto, que el significante tiene representaciones que acomodan o no a la mirada.

La situación se va a poner más engorrosa, pues no es sólo el hecho de la mirada, sino también está el sujeto. En un primer momento, alguien mira, pero ¿qué cosa mira? Ahí se genera un movimiento óptico, donde el sujeto no puede mirar que lo miran, sólo mira que los ojos miran un objeto deseado. Así, el sujeto se identifica con esa imagen deseada para hacerse desear. Esta seguidilla de miradas da como resultado los efectos subjetivos, así como la adopción de un cuerpo al que se ama y con el que se ama; pero

[21] Similar a la de la física moderna, aunque sin los fundamentos lógicos se puede pensar en la misma estructura: una teoría que genera a la cosa. De aquí surge el encuentro con Lacan.

[22] J. Lacan, *Seminario I,* p. 191.

[23] El esquema puede revisarse en *ResearchGate* [en línea] https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Esquema-optico-Lacan-1998-p-681_fig1_262706701, así como expandir la idea de esquema.

[24] J. Lacan, "El estadio del espejo como formador", *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 85-93

siendo más específicos, sólo se ama a partir de que otro miró primero. Ahí radica la relación imaginaria con el mundo y, también, la realidad.[25]

Como se puede observar, tanto para Lacan, como para san Agustín, el efecto de producción que tiene el otro es bastante importante para las implicaciones subjetivas. Hay de base una cosa importante: para partir hacia un yo, no puede, sino por medio de la mediación de la otredad. En Lacan esto se da por medio del esquema óptico y en san Agustín por medio de la mediación de Cristo y su ley.

Esta situación que Lacan introduce dentro del registro imaginario permite dos cosas muy importantes: la transferencia y la identificación. La existencia de la relación del uno con el otro es a partir del sistema imaginario, lo cual no se refiere a la imaginación, sino a la imagen. Ahí en la imagen es donde se genera la imagen virtual y la imagen real, las cuales no son otra cosa que realidad.[26] Todas las relaciones son virtuales, pues se dan en esa construcción imaginaria; asimismo, son la única realidad a la que se puede tener acceso.

Ahora bien, ante la situación de relación de imagen especular, se dan dos fenómenos bastos importantes para el psicoanálisis: la transferencia y la identificación; es decir, el fenómeno de la otredad. Para que el sujeto especule y genere una imagen de sí, un cuerpo, un yo, debe haber otro que mire una imagen, misma de la cual, el sujeto tendrá que rivalizar e identificarse para hacerse desear por el otro.

Desde la postura de Lacan, las relaciones sociales son una constante repetición de transferencia e identificación con otro, es ahí donde encontramos el lazo social. Algo que Agustín podría pensar en el amor al prójimo, pues para él, el encuentro religioso no descansa únicamente en lo individual, sino en identificaciones con los otros que forman la comunidad, pues, con base y en relación con estos otros de convivencia, se genera el amor, la filia, lo que permite el encuentro, así como la realidad.[27]

A partir de este momento, encontramos algo puntual para los aconteceres culturales, lo cual marca tanto la lógica de Lacan, como la de Agustín, que, aunque tengan puntuales diferencias, toman como centro de estas posiciones al *amor.*

Siguiendo esa línea, pensaremos que el amor es el encuentro entre dos imágenes, en la que una le comunica a otra; pero en el apartado anterior ya habíamos introducido al significante. La propuesta es que el significante, es decir, lo simbólico, existe previo a la relación imaginaria. La ley de los

[25] *J.* Lacan, *Seminario I,* pp. 192-194.

[26] Jehú Hernández, "El yo-otro por medio del *I agree:* Internet y realidad virtual", *SINN. Revista de Psicoanálisis. Escritura y Psicoanálisis,* México, 2019, pp. 44-49.

[27] Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín,* Madrid, Encuentro, 2009, p. 134.

signos designa esta relación;[28] por ello, tiene peso y valor el amor hacia el otro, pues tiene una representación para los sujetos de la cultura. Sí, el sujeto genera su cuerpo, su propia posición, digamos, como un cordero de la religión —como imagen a partir del esquema óptico, pues es mirado por el otro del cual está cerca, pero sólo existe a partir de que es designado desde la operación del lenguaje y el discurso.

Lacan avanza hacia la noción de deseo. El sujeto se hace desear porque otro lo desea en tanto imagen, pero lo desea desde esa operatoria de ley simbólica; por ello, se menciona que el deseo del hombre es el deseo del otro.[29]

El otro en Lacan no representa lo mismo que para Freud. Como ya se ha dicho, no es otro individuo aislado, sino un otro atado por los designios del lenguaje. ¿Y para el Santo de Hipona? Tiene cierta aproximación a Lacan, no obstante, desde una postura teológica.[30] Para san Agustín, la relación con el otro tampoco es individualista, sino mediada por el amor que se tiene a Dios.[31]

Los hombres en san Agustín encuentran una relación de amor sólo mediante las leyes de Dios, pues el amor al prójimo es, en sí mismo, la obediencia de los mandatos, ya que, como menciona Hannah Arendt en su tesis doctoral respecto del amor en san Agustín, “la comunidad de fe, en cambio, requiere al hombre en integridad, tal como Dios mismo lo requiere”.[32]

Tanto para Lacan, como para san Agustín, la otredad, las relaciones y la cultura no se dan por individualizaciones, sino por relaciones mediadas; en el primero, por el lenguaje; en el segundo, por Dios. Ahí es donde Lacan encuentra una diferencia, pues si bien hay algo cercano, colocar al significante como propuesta fundamental alude a no tener un significado congelado —como en el caso de san Agustín y los mandatos de Dios—, sino que estará en constante movimiento.

Dicho movimiento es algo a lo que san Agustín no puede llegar. De ahí que las críticas a la religión sean siempre porque se cree que generan una exclusión, cosa que quizás ha existido. Pero no parece que sea porque San Agustín no supiera, sino porque no pudo llegar al desarrollo de que las relaciones de amor son, más bien, regidas por el lenguaje y de carácter imaginario, que no obedecen a mandatos congelados, sino a leyes del lenguaje que permiten movimientos. Este pensamiento excluyó a muchos y durante

[28] J. Hernández, *op. cit.*

[29] J. Lacan, *Escritos 1,* p. 222.

[30] Recordando que san Agustín no puede separar la teología de la filosofía, no podrá pensar en estas posiciones si no es por la mediación de Dios.

[31] H. Arendt, *op. cit.*, p. 20.

[32] *Ibidem,* p. 134.

la edad media llevó a la hoguera a otros tantos, pero ése no es el problema de este ensayo.

Lo que atañe es cómo el lugar del significante es ahora escuchado. No parece que san Agustín se equivocara por necio, sino porque no llegó a tales desarrollos, debido a la influencia platónica que desterraba todo pensamiento que pareciese sofista —pensar que el significado puede ser móvil o separado del significante, quizá no es algo muy de la filosofía griega, pero sí contemporáneo—.[33]

Esto generó otredades imposibilitadas del acceso a la palabra de Dios, del discurso imperante de la Edad Media y que reinó en la cultura hasta mediados del siglo pasado. Por ejemplo: las grandes revoluciones homosexuales con grupos de rock como *Queen*, *Mötley Cr*üe o *Judas Priest* o la dura filosofía política y arqueológica de Michel Foucault que revelaron esa posición.

Parece que un movimiento discursivo importante que permite la entrada de los excluidos por la iglesia es el que, recientemente, Jorge Bergoglio —papa Francisco— declara: "Los homosexuales tienen derecho a estar en una familia. Son hijos de Dios y tienen derecho a una familia".[34] Esto, a pesar de que no tiene nada que ver con el matrimonio religioso, es parte del significante y del reconocimiento; una renovación en los campos conceptuales de la iglesia católica.

No se trata de que el papa autorice a los homosexuales a vivir en pareja en una relación de amor civil, sino en la función que tiene su palabra como acontecimiento; es decir, que genera la relación con el otro, una que quizá no estaba. Es un acto sin precedentes que está ordenado desde la lógica del lenguaje y potencia creadora. Aun en los estados y países que ya reconozcan el matrimonio civil homosexual, el hecho de ser reconocido por la máxima autoridad católica es un cambio por dentro de la institución, que permite un reencuentro con la comunidad.

Si este acontecimiento es pensado con Lacan, tiene una lógica simbólica, tiene funciones y efectos en la realidad, aunque no sean determinantes o cambios paradigmáticos (como muchos esperan); pero eso sí, las palabras tienen mucho peso.

Para concluir este apartado y después de este recorrido, se puede sintetizar que el reconocimiento del otro es el reconocimiento del propio sujeto, pues ambos son precedidos por el significante y el lenguaje. La aparición del sujeto sólo es a partir de que hay otro que lo mira, de ahí que la cultura sea una entidad discursiva y colectiva, no una lógica individual.

[33] Estas ideas entre la sofística, la filosofía y el psicoanálisis como parte de la epistemología de la ciencia moderna se pueden encontrar mejor en *Jacques el sofista,* de Barbara Cassin.

[34] Cita extraída del documental *Francesco*, de Evgeny Afineevsky, estrenado en octubre de 2020.

El Otro y Dios en la práctica discursiva

Entre Lacan y san Agustín hay diferencias claras. Para el santo de Hipona, todas las instancias que dan sentido a la razón, tales como la matemática o la lógica, no vienen de otro lugar, sino de Dios, quien es una entidad superior y aspiracional, que tiene un valor universal y que dota de instancias arbitrales a la razón para poder pensar las categorías naturales.[35]

Para el psicoanalista francés, las instancias como la vida psíquica, política y social del sujeto, vienen del Otro (con mayúscula), el cual no es un Dios, sino una entidad abstracta, el cual existe a partir del lenguaje, si no es que es el lenguaje mismo.[36]

Es importante aclarar que Lacan hace una distinción entre otro, como fue trabajado en el apartado anterior, y Otro, el cual es el lugar del significante; es precedente al otro y a toda realidad discursiva.

Dicha diferencia radical permitirá a Lacan dar una vuelta a las posiciones agustinianas, para proponer que Dios es el inconsciente que, a su vez, está estructurado como lenguaje, en tanto que ordena la vida de los sujetos. Lacan no propone un ateísmo, como muchas veces se cree; incluso, niega esta aseveración. Lo que hace es proponer una nueva forma de hacer ciencia, incluyendo estos conceptos, reeditándolos y permitiendo la inclusión de los significados y signos que estaban fuera de posturas dogmáticas.

Con este soporte podríamos preguntarnos: ¿a quién pertenece lo que se habla? Si bien para san Agustín la verdad sólo puede ser alcanzada por Dios, también se podría decir que el lenguaje está, de alguna manera, en un sistema cerrado. Es decir, el diálogo con el otro está determinado a la verdad de Dios, la cual puede ser compartida en comunidad, pero que no da paso a nuevas significaciones. Quizás ése es uno de los problemas grandes que Lacan encuentra en la clase del 25 de junio de 1954.

Lacan propone en esta clase que lo que se habla es sólo un discurso aparente, enmascarado y que funciona de relación con el otro. A este fenómeno le llama *transferencia* o el momento en que uno mueve al otro su discurso para poder comunicarse. Lo mismo puede ser entre dos personas, dos comunidades, dos pueblos o dos naciones, en pocas palabras: entre el sujeto y la otredad.

Lo que genera este diálogo entre el uno y el otro es buscar, a modo dialéctico, el reconocimiento del otro a partir de su palabra. Por ello, para este pensador, el discurso aparente sólo se sostiene a partir de la relación imagi-

---

[35] Dal Maschio, *San Agustín: el doctor de la gracia contra el mal,* Madrid, Océano, 2015, pp. 118-121.

[36] Esta concepción de Otro se puede localizar desde 1955, hasta el final de su enseñanza; sobre todo, en el *Seminario II* y en *Subversión del sujeto.*

naria-transferencial. Esto es igual a pensar que entre dos feligreses encuentran relación por un discurso instalado en la imagen, pues no es sólo el discurso aparente el que los encuentra, es un enmascaramiento de otro: el discurso del inconsciente.

La comunidad religiosa, como sus manifestaciones, son del orden de la imagen. Por ejemplo, el Día de Muertos en México que es una conmemoración que toma elementos culturales prehispánicos —la visita de los difuntos, el copal, los altares y toda una gama de elementos— y elementos cristianos —la misa, la solemnidad, las imágenes religiosas, etcétera—. Este sincretismo cultural permite la enajenación[37] del sujeto a su cultura, un diálogo entre sujetos que mantienen símbolos que hacen que el uno y el otro se reconozcan.

No sólo basta con que el sujeto de la fiesta sea cristiano para pertenecer a esa comunidad, sino que ese símbolo le cause representación imaginaria. Es decir, a partir de la imagen de esa interacción, se genera un discurso que enmascara otro. No por nada se puede pensar que no importa qué tan ateo se crea uno, pues íntimamente —e inconscientemente— se reproduce la tradición cristiana que transita en la cultura, más aún, en el lenguaje.

Otro ejemplo es la ceremonia de la boda y el acto monogámico. Hay, nuevamente, dos formas desde el imaginario de pensarlo: *1)* el acto del encuentro entre la pareja, pues el amor se sostiene, en principio, por la imagen;[38] digamos, la mirada del otro como pareja atrae sus palabras, sus caricias; es una realidad virtual, pues ese otro no es sino un discurso aparente. *2)* Se reproduce la ceremonia de la boda y el acto monogámico por medio de un diálogo cultural. Aquí, el hombre tiene esmoquin negro y la mujer viste de blanco. Aun cuando este dispositivo sea en otra religión, sin creencia o por el civil, se reproduce la misma posición, pues es parte de la cultura. Incluso, en la pareja homosexual, la aspiración es hacia el matrimonio, intentando mantener el mismo dispositivo discursivo.[39]

Si estamos diciendo que dichos encuentros son del orden de la imagen, entonces, diremos que son del *uno al otro*, pero tal como demostramos con los ejemplos anteriores, esto es la cuna del diálogo cultural: uno y otro que se reconocen en el discurso aparente, en la imagen.

---

[37] Es importante aclarar que, para Lacan, la palabra *enajenación* no tiene el peso negativo que tiene para Marx.

[38] Aunque esto sólo es en principio, pues Lacan dirá después que es un anudamiento entre lo imaginario y simbólico, pero funciona para este ejemplo.

[39] Esto lo critica duramente Michel Foucault en el último tomo de *La historia de la sexualidad*, que fue publicado, por primera vez, en 2018.

La intersubjetividad se da en "esa realización plena de la palabra que es el diálogo",[40] pues mantiene una cohesión en el conjunto de elementos que pertenecen a determinada cultura. Es ahí, en ese espacio, donde se colocan las verdades, el discurso, lo que se habla.

Ahora bien, esta posición imaginaria no sostiene más que un diálogo, pero no sostiene las significaciones de lo que se está hablando. Para Lacan, los significantes, tales como los que se presentan en los ejemplos culturales mencionados anteriormente, sólo sostienen un significado cuando encuentran asociación con otro significante. Es decir, la palabra sólo es significable a partir de su operación con otro que la escuche.[41]

Ahora, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente*, Lacan colocará al Otro como tesoro de los significantes y lugar al que se dirige el sujeto, lo que refiere que, si el sujeto se dirige al otro (minúscula) como discurso aparente, es únicamente para poder acceder al discurso del inconsciente que se mantiene en el Otro.[42] Aunque este Otro no lo pueda decir todo (de ahí la barradura del Otro),[43] no hay posibilidad de la totalidad de los significados, mismo que permite un anudamiento entre el sujeto y el Otro en un diálogo constante. Dicho de otro modo, la palabra tiene su función a partir de que se dirige al Otro y en la esperanza de que devuelva algo.[44]

Pensar que no todas las significaciones son posibles y que hay un imposible lógico en el lenguaje, no es algo novedoso para nosotros. Por ejemplo, tenemos a Kurt Gödel en las matemáticas, quien demostró el error de Hilbert, quien creía que podría tener una máquina de axiomas para definirlos todos. Gödel lo niega con sus famosos teoremas de la incompletitud, aunque, para el tiempo de san Agustín, esto no se podía pensar, era lógicamente imposible; no obstante, Lacan le reconoce que, como lingüista, tuvo esas aproximaciones.

En san Agustín, las palabras tenían una doble función: enseñar y aprender; por ello, en tanto palabra, quien habla, también aprende. De ahí que exista un diálogo entre el sujeto y el otro. Pero él irá mucho más al fondo, pues colocará al diálogo del uno con el otro, como una relación del uno con Dios.

---

[40] J. Lacan, *Seminario I,* p. 358.

[41] *Ibidem,* p. 359.

[42] J. Lacan, "*Subversión del sujeto* y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". En *Escritos 2,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 795.

[43] Principal diferencia entre Lacan y Agustín: para el primero, el Otro no puede ser un Dios que sostenga la verdad, pues no puede tener la significación de la totalidad de los significantes; está escindido de ello. Mientras para el pensador medieval, toda la verdad es sostenida por Dios, lo que permite que para Lacan pueda existir la posibilidad de nuevas modalidades de goce.

[44] *Idem.*

La manera en la que esto se sitúa es en tanto que la palabra que enseña y aprende no es solamente un nivel de la información, sino que se encuentra en el nivel de la verdad misma; la palabra contiene La verdad. Cuando uno habla con otro, se relaciona con un significado, que es ya dado desde mucho antes de la aparición de estos dos personajes en el mundo. Pero hay un diálogo mucho más fundamental en el uno con el otro: el que se da a través de la imagen del otro. Por ello, fue tan importante apuntarlo en el comienzo de este aparatado, para que pueda haber una comunicación con lo trascendente. La palabra contiene la verdad y el sujeto necesita de la otredad para establecer un diálogo con Dios.

Las palabras son medios de representación para designar cosas para los otros; por ello, el nombre es lo más importante, pues esta palabra se ejerce en el plano del reconocimiento. Quien tiene un nombre, tiene un lugar. Esto es muy importante, sobre todo, con las nuevas formas de existir y la apertura que el Vaticano ha tenido ante sucesos sociales de la actualidad (que quizá en otros momentos eran imposibles), tal es el caso del movimiento LGBT+ y el feminismo. El simple hecho de nombrar da un sostén de realidad.

Como menciona el teólogo Beirnaert: "Si alguien habla de un león, un león ha salido de la boca de quien habla", [45] lo que quiere decir que se introduce la materialidad a partir de su signo. En otras palabras, la palabra crea; por ello, para el católico, es tan importante la oración, pues es la palabra que tiene su función, pero la palabra sólo es para cuando Otro/otro la escucha.

Hasta este punto, Lacan argumenta que san Agustín tenía un buen camino como lingüista, pero lo abandona por recurrir a categorías de absoluto: la palabra como La verdad divina. Es decir, primero, está la verdad; después, la palabra. Al contrario de la propuesta lacaniana: es la palabra la que genera la realidad o las verdades.[46]

Se avanza un poco más, no es sólo la imagen lo que genera el diálogo, sino también lo simbólico que viene desde el Otro —barrado o incompleto—, un plano simbólico que no puede tener la totalidad de las significaciones. En ese sentido, el diálogo surge del error, de la equivocación y de la imposibilidad de obtener La verdad.

Para ello, Lacan menciona: "El lenguaje sólo puede ser concebido como una trama, una red que se extiende sobre el conjunto de las cosas, sobre la totalidad de lo real. Inscribe en el plano de lo real ese otro plano que aquí llamamos el plano simbólico".[47] Esta nueva posición epistemológica que, si bien, retoma varias posturas agustinianas, va a encontrar las desga-

[45] J. Lacan, *Seminario I,* p. 373.
[46] *Ibidem,* pp. 376 y 384.
[47] *Ibidem,* p. 381.

rraduras en el Otro, llegando a una propuesta: no hay verdad unitaria, tendrá que existir otra manera de crear un vínculo.

El diálogo con el Otro en la modernidad: *Inmixtion*

Después de todo este recorrido, podríamos preguntarnos ¿cómo se genera un nuevo diálogo entre los hombres y la religión?, ya que parece que con Lacan —como con muchos otros— se tendría que ir hacia una modernización en la teoría del lenguaje.

Como hemos dicho, el diálogo con el otro en Lacan se da ya no a partir de una totalidad en la verdad de Dios (como Otro sin barradura), sino, justamente, porque el Otro, como dueño de todos los significantes, es imposible y es eso lo que genera un diálogo entre los sujetos (uno al otro).

Para Lacan, el sujeto no es aislado, puesto que, para hablar, forzosamente se necesitará de alguien más, de alguien que lo abrigue y le dé sostén. El sujeto deja de ser individual, está en una *inmixtion*; es decir, la significación de sus palabras no viene desde un lugar de lo absoluto, sino, más bien, hay un “eso piensa”; los sujetos se encuentran interconectados a necesidades lingüísticas del momento y de su tiempo.

Por ejemplo, ¿por qué varias personas piensan lo mismo al mismo tiempo? Digamos, dos científicos pensando cosas similares, en lugares diferentes y sin conocerse; la respuesta lacaniana sería: por la inmixtion de Otredad. Hay una carencia lingüística que necesita resolverse, lo que genera que ningún hombre esté aislado, sino, más bien, todos están sujetados a esa demanda. Eso que piensa es el Otro, en tanto categoría abstracta, porque algo falta.

De esta manera, el diálogo no surge exactamente de la verdad, sino de la equivocación y la falla, de la necesidad. Esta misma irá generando trazos entre el uno y el otro por el descubrimiento de maneras de remediarlo —aunque esto sea sólo utópico—.

La conexión que hay entre el Otro y el discurso actualmente, permitiría reestructurar la doctrina religiosa desde el equívoco y el desliz del lenguaje, pues la verdad es una creación de la palabra. De ahí la importancia del lugar que tiene Francisco I como papa y la reivindicación que le ha dado a la religión.

Su papel ha sido muy importante, pues ha permitido nuevos paradigmas lingüísticos y lecturas de la religión que seguramente a las élites más conservadoras del vaticano no termina por convencerlos. No obstante, eso abre espacio a la inclusión dentro de su propio sistema de normas, pues se entiende bien que las nuevas verdades surgen del equívoco de las anteriores.

Conclusión

Para concluir, el diálogo cultural y religioso con Lacan no es más una cuestión negativa —como en Freud—, sino una forma de generar realidades que es necesaria para el hombre. Sin embargo, necesita abrirse a las nuevas significaciones de las palabras, pues "la realidad se define a partir de la contradicción",[48] donde la religión como institución se alista para escucharlo.

[48] *Ibidem,* p. 388.

OBSERVATORIO INTERCONTINENTAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR: PRESENTACIÓN Y DESARROLLO DE UN PROYECTO ACADÉMICO UIC

ANTECEDENTES, FUNDACIÓN Y PUBLICACIONES

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

El 31 de octubre de 2014, nace oficialmente el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP),[1] cuando se presentó en el Auditorio "Fray Bartolomé de Las Casas", de la Universidad Intercontinental (UIC). La fecha de fundación se escogió por la cercanía con la fiesta de muertos en México, una de las principales fiestas populares de presencia omniabarcante en nuestro país.

Como todo nacimiento, le precede un largo proceso de gestación en el que las redes interpersonales e interinstitucionales desempeñaron un papel decisivo para configurarlo como lo que actualmente es: una instancia académica colegiada que respeta la proveniencia doctrinal, disciplinar e institucional de cada miembro, lo que la convierte en espacio de interacción de los congregados por un tema común: la religiosidad popular y sus problemas socioculturales.

Los miembros fundadores ya formábamos un grupo más o menos constante de participación académica en distintos foros desde hacía varios años. Tres vetas nos constituyeron fuertemente en este sentido:

---

[1] Para el seguimiento de esta instancia, pueden consultarse tanto el Blog de Religiosidad Popular en México, en https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/ como la liga http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/observatorio-de-la-religiosidad-popular.html

* Instituto Internacional de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

1. Los colegas antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores que convivimos desde nuestra formación de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), bajo la tutela de la doctora Johanna Broda, en su seminario: "Organización social y cosmovisiones prehispánicas". Desde esta veta, nutrimos la reflexión con trabajos enfocados en el mundo indígena mexicano y guatemalteco, con análisis teóricos que daban cuenta de nuestro trabajo de campo en comunidades indígenas o de ascendencia indígena. El fruto colegiado de dicha interacción se condensa en los volúmenes colectivos que conforman una tetralogía publicada en México por Artificio Editores.[2]
2. La otra veta fue el trabajo colegiado en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, en la Maestría de Pastoral Urbana, que en numerosas ocasiones nos reunió por eventos, clases, exámenes profesionales; o bien, por proyectos de investigación. El enfoque se orientó hacia los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos. Los resultados de estos encuentros también fueron publicados en México; esta vez, en la editorial San Pablo.[3]
3. Finalmente, la tercera veta es la histórica, que se gestó a partir de la interacción con los colegas de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx) y la dinámica interacción con ellos, como cuerpo académico colegiado,

Así, en la interacción multidisciplinar, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales, y también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados de uno y otro lado.

Desde ese punto de vista, el ORP pretende erigirse como instancia catalizadora de las fuerzas ya presentes en la práctica docente de la UIC, mediante los programas académicos de licenciatura y de posgrado de Filosofía

[2] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013; R. A. Gómez Arzapalo D. y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, 2014; A. M. Juárez Becerril y R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015; María Elena Padrón Herrera y R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2015.

[3] R. A. Gómez Arzapalo, Alejandro Gabriel Emiliano Flores, Jesús Antonio Serrano y Miriam Cruz Mejía (comps.), *Pastoral urbana y mayordomías*, México, San Pablo. 2014; Jesús Antonio Serrano Sánchez (coord.), *Atención pastoral a la devoción a San Judas Tadeo*, México, San Pablo. 2014; Margit Eckholt y Stefan Silber (coords.), *Vivir la fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, San Pablo. 2014.

y Teología. Estos programas atienden a estudiantes que, en su mayoría, son formandos de diversas casas religiosas cuyos carismas los encausan a la actividad evangelizadora, con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Dichos jóvenes han sido un gran impulso para concretar este proyecto; su presencia ha permitido mantener lazos de interacción, de intercambio de ideas, y colaboraciones, aun después del tiempo que dura su formación individual; de esta forma, se han creado fuertes nexos con las comunidades de procedencia. Al mismo tiempo, los docentes interesados en las temáticas afines cuentan con un espacio reflexivo que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones sobre tales temáticas, para ofrecer un acervo de referencia a generaciones futuras que compartan este espacio académico.

Por la identidad de la UIC, fundada por los Misioneros de Guadalupe, el papel que desempeñan los programas académicos de Filosofía y Teología es esencial en el vínculo entre la academia y la vida cristiana comprometida con los valores humanos, su dignidad y sentido trascendente. Partiendo de lo anterior, el ORP pretende fortalecer la comunicación entre docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales que requieren una reflexión profunda sobre las posibilidades de acción y las consecuencias sociales de la intervención pastoral; la intención es profundizar en el entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un óptimo desarrollo de la misión *ad gentes* que, en décadas recientes, ha integrado cada vez más los soportes teóricos provistos por las ciencias sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios.

Así, este proyecto no es sustentable en el aislamiento, pues desde su fundación nació como catalizador de fuerzas ya existentes y operantes en el campo académico, pastoral y de acción social. Por consiguiente, concluyo que está en la misma sintonía que el ideario de la UIC y los Misioneros de Guadalupe, en el proyecto actual de perfilar una identidad misionera de la UIC.

De acuerdo con el ideario de la universidad y el origen misionero de nuestro instituto, toca decir que, la vocación a la cual queremos responder como institución de educación superior, es la de velar y promover una cultura humanista, en el más amplio sentido del término; es decir, una cultura que en el momento actual destaque los derechos humanos y los hábitos de la democracia de entre las diversas prácticas que constituyen la vida social.[4]

---

[4] *Cfr.* Consejo de Gobierno, *Identidad Misionera de la Universidad Intercontinental*, México, Universidad Intercontinental, 2016, p. 6.

En las ciencias sociales, hay enorme interés por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la Iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrar en estas expresiones religiosas. Si bien no abarca todos los sectores y tendencias, sí es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

En el recuento de los hechos y a la distancia de casi una década, es imposible decir con justicia qué acontecimiento dio pie al surgimiento del ORP. Pero sí podemos referir que, el 19 de octubre de 2012, en la UIC, se realizó el evento "La religión popular desde tres ángulos filosóficos". Al terminar dicho evento, en plática informal, el padre Martín Cisneros Carboneros, M. G., expresó la idea de crear un observatorio de la religiosidad popular. Y fue precisamente durante su gestión como director de Humanidades —hoy Instituto Intercontinental de Misionología— de la UIC cuando se fundó el ORP. En la primera mesa directiva, él fungió como vocal; el maestro Higinio Corpus Escobedo, como secretario y un servidor, como presidente.

Como señalamos, seis años antes de la fundación del ORP, numerosos eventos académicos habían reunido a quienes acabamos siendo sus fundadores; entre ellos, cabe mencionar los siguientes.

Escuela Nacional de Historia y Antropología

1. La "XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología", en 2009, donde participamos con el simposio "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", organizado por la doctora Broda, y publicado bajo el mismo título.[5]
2. En 2010, la "XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología", en Puebla, con el simposio "Los divinos entre los humanos: los santos en contextos religiosos sincréticos en comunidades campesinas de origen indígena", que luego se publicó como el libro colectivo *Los divinos entre los humanos.*[6]

[5] Johanna Broda (coord.), *Religiosidad Popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México. 2009.

[6] R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013.

3. La publicación del libro *Fenómenos religiosos populares en América Latina. Análisis y aportaciones interdisciplinares*[7] constituyó una plataforma inicial para posteriores interacciones en este sentido.

Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*

1. Las "Jornadas de Estudios Urbanos", en 2009.
2. En 2010, el evento "Mayordomías en la ciudad".
3. En 2013, el encuentro "Religiosidad, mayordomías y fiscalías", cuyos resultados se condensan en el libro *Pastoral urbana y mayordomías.*[8]
4. Además, el coloquio "Devoción a San Judas Tadeo", en 2011, publicado más tarde como *Atención pastoral a la devoción a San Judas Tadeo*.[9]

Escuela Nacional de Historia y Antropología

1. El "II Congreso Internacional de Antropología Social", con ocasión de la presentación del ya referido libro *Los divinos entre los humanos.*
2. El vínculo con la licenciatura de Antropología Social nos ha llevado también a la colaboración conjunta en el libro colectivo *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología.*[10]
3. También el "I Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones", en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en 2013, con el simposio "El culto a los cristos desde la cosmovisión indígena mesoamericana".
4. En 2014, en la "XXX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología", en Querétaro, con el simposio "Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas", cuyos frutos se concentran en la publicación del libro que lleva este último título.[11]

---

[7] R. A. Gómez Arzapalo D. y A. M. Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, 2014.

[8] R. Gómez Arzapalo, Emiliano, J. A. Serrano y M. Cruz Mejía, *op. cit*.

[9] J. A. Serrano Sánchez, *op. cit*.

[10] M.ª E. Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2015.

[11] Alicia María Juárez Becerril y R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015.

5. El evento de la Universidad Autónoma de Chapingo, en 2010, "II Foro sobre diversidad e identidad cultural", en la mesa "Identidad en el color, ritos y ceremonias".
6. En 2008, 2009 y 2011, sobre "Cosmovisiones indígenas", en la BUAP, con las mesas organizadas por la doctora Broda; el primero de estos tres coloquios desembocó en el libro *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola.*[12]
7. El congreso "Vivir la fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa", del proyecto internacional e interdisciplinario de investigación "Pastoral urbana" (Universidad de Osnabrück/Alemania), también celebrado como el "XI Seminario Internacional e Interdisciplinario del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán" (ICALA/ Universidad Iberoamericana).
8. Programa Alumni DAAD-BMZ (Universidad de Osnabrück/Alemania), en las Instalaciones de la Conferencia Episcopal Mexicana, Lago de Guadalupe en 2013 y publicado en 2014, bajo la coordinación de Eckholt y Silber.[13]
9. Los dos "Encuentros sobre la Religión Popular en el mundo", celebrados en el Museo del Carmen, en 2011 y en 2013, organizados por el ENAH, bajo la coordinación de la doctora Yólotl González.
10. El coloquio-homenaje "Pensamiento Antropológico y Obra Académica del doctor Félix Báez-Jorge", organizado, conjuntamente, por el Instituto Nacional de Antropología e Historia; el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología (CIESAS), y la Universidad Veracruzana, celebrado en esta última, en Xalapa, Veracruz. Merece mención aparte dado el continuo trato que en años pasados tuvimos varios de los miembros del ORP con el doctor Báez-Jorge, quien, con sus atinadas observaciones, pertinentes críticas y el tacto que siempre lo caracterizaron en esta discusión académica, nutrió, enriqueció y encauzó el posicionamiento teórico de varios de nosotros. Este libro no puede pasar sin mención justa del doctor Báez-Jorge, eminente pensador y referencia obligada al tratar acerca de estos temas en México.
11. El "III Congreso de Etnografía de la Religión: Santuarios y Peregrinaciones", en la BUAP, en 2015; varios de los coautores nos congregamos

[12] J. Broda y Alejandra Gámez (coords.) *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

[13] Margit Eckholt y Stefan Silber (coords.), *Vivir la fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, San Pablo, 2014.

en el simposio "Santos y santuarios: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares".[14]

A lo largo de estos años de vida, hemos realizado diez reuniones plenarias ordinarias, una extraordinaria en Chalma, una exposición de códices indígenas y tres fotográficas:

Reuniones plenarias

1. 18 de marzo de 2015, en la UIC. Tema: "Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción".[15]
2. 30 de octubre de 2015, en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Tema: "Religiosidad popular: reivindicación y pastoral".[16]
3. 1 de marzo de 2016, en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Tema: "Festividades indígenas: culto y religiosidad".[17]
4. 26 de octubre de 2016, en la UIC. Tema: "Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares".[18]
5. 15 de marzo de 2017, en la ENAH. Tema: "Religiosidad Popular: poder, resistencia e identidad".[19]
6. 4 de octubre de 2017, en la Universidad Católica *Lumen Gentium,* en coordinación con el Instituto de Cooperación América Latina-Alemania (ICALA). Tema: "Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea".[20]
7. 14 de marzo de 2018, en la UIC. Tema: "Religiosidad Popular y Semana Santa".[21]

---

[14] Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares* [en línea], México, Universidad Intercontinental, 2018, https://ia800707.us.archive.org/34/items/SantosSantuariosYPeregrinaciones/santos%2C%20santuarios%20y%20peregrinaciones.pdf

[15] En línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/03/primer-evento-del-observatorio-de-la.html

[16] En línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/11/segunda-reunion-plenaria-del.html

[17] En línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/03/tercera-reunion-plenaria-del.html

[18] En línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html

[19] En línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/11/atenta-invitacion-la-quinta-reunion.html

[20] En línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2017/08/sexta-reunion-plenaria-del-observatorio.html

[21] En línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2018/01/septima-reunion-plenaria-del-orp-marzo.html

8. 17 de octubre de 2018, en la UIC, coordinada por los Misioneros Scalabrinianos Tema: "Religiosidad Popular y migración".[22]
9. 14 de marzo de 2019, en Toluca en la Uaemex, y 15 de marzo del mismo año, en el exconvento en Metepec. Coordinada por Colegio Mexiquense, Uaemex, UIC y Gobierno de Metepec. Tema: "Religiosidad Popular en el Centro de México".[23]
10. 9 de octubre de 2019, en el CIESAS, Casa Chata, centro de Tlalpan, coordinada por CIESAS y UIC. Tema: "Paseos por el campo. Santos y meteorología indígena en la religiosidad popular".[24]

Reunión extraordinaria

10-12 de junio de 2019, en el Santuario de Chalma. Coordinada por la UAEMEX, UIC y Convento de Agustinos en Chalma. Tema: "Celebrando 480 años del Portento del Señor de Chalma".[25]

Exposiciones fotográficas

1. "La cruz en la vida de los hombres de maíz".[26] Coordinada por un servidor, esta exhibición se integró como parte de los trabajos del ORP; es un esfuerzo conjunto en interacción con los colegas provenientes de los ámbitos de antropología, filosofía y teología que respondieron a la convocatoria de esta exposición.[27] Originalmente, se presentó en el Museo

[22] En línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2018/08/viii-reunion-plenaria-del-orp.html

[23] En línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2019/02/ix-reunion-plenaria-del-observatorio.html

[24] En línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2019/07/x-reunion-plenaria-del-observatorio.html

[25] En línea en: https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2019/05/reunion-extraordinaria-del-observatorio.html

[26] En línea en: https://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/

También en la sección de exposiciones fotográficas de la Biblioteca Virtual de Religión Popular [en línea], http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

También el catálogo de la exposición en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/catalogo2017versionisuu

[27] Esta exhibición fotográfica reúne visualmente el trabajo etnográfico de varios autores que, en diferentes momentos, registraron rituales campesinos en contextos indígenas en México y Guatemala. Los protagonistas principales son la cruz y el maíz, personajes primordiales en la vida ritual contemporánea de estos grupos culturales que han sabido integrar sus cosmovisiones ancestrales en un cristianismo agrícola retocado localmente, lo que ha generado una apropiación étnica de la religión cristiana desde su particularidad histórica y cultural. A pesar de la diversidad de casos expuestos, el conjunto de esta colección de fotografías evoca procesos sociales semejantes desde la integración local de elementos exógenos

de los Misioneros de Guadalupe, en las instalaciones de la UIC (22 de febrero al 6 de mayo de 2016). Después, se montó en la Dirección de Estudios Históricos del INAH en el Centro de Tlalpan, gracias a la gestión de la doctora Alicia María Juárez Becerril (31 de octubre al 30 de noviembre de 2015). Hubo un evento académico el 23 de noviembre en esta sede, donde se dictaron tres conferencias en torno a la temática propia de la exposición. Finalmente, gracias a la vinculación de la doctora María Elena Padrón Herrera, se montó en la ENAH en marzo de 2017, en el marco de la Quinta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, que tuvo como sede anfitriona esta casa de estudios.
2. "Especialistas rituales México-Guatemala: Dos miradas antropológicas de una historia compartida", exhibida en el marco de la Cuarta Reunión Plenaria del ORP, en la UIC (octubre de 2016).[28]
3. "Creo en un solo Dios… Aunque no lo nombre como tú".[29] Esta exposición fue virtual.

En lo que toca al testimonio escrito de nuestras actividades como ORP, desglosamos cómo se han administrado los escritos con base en las reuniones, eventos y exposiciones previamente enunciadas, más otras extras:

1. Fundación: se publicó un texto electrónico de fundación en formato PDF: contiene los idearios, objetivos, logo, acta de fundación y lista de miembros fundadores. Además, incluye los textos íntegros de los panelistas que conformaron la mesa académica de fundación de este Observatorio.[30]

que llegan a internalizarse de tal forma en la vida íntima del pueblo, el cerro y la milpa, que terminan convirtiéndose en la vivencia de un cristianismo endógeno, valorado ya no como foráneo, sino propio y particular. Esperamos que la extrañeza inherente a la particularidad ritual presente en estas fotografías despierte en el espectador la pasión y el asombro por la diferencia cifrada en términos de una amistosa interculturalidad. Son, en todo sentido, auténticas hierofanías de la alteridad y epifanías del Otro Rostro. Recordamos al lector que esta exposición es permanente en su formato virtual en la liga señalada en la nota anterior.

[28] En línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html También en la sección de exposiciones fotográficas de la Biblioteca Virtual de Religión Popular [en línea] http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

[29] En línea en: https://expofotograficacreoenunsolodios.blogspot.com/

[30] En línea en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/orp_unido

2. Reuniones plenarias 1 y 2: publicadas en libro electrónico por Editorial UIC, bajo el título *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la religiosidad popular*.[31]
3. Reuniones plenarias 3, 4 y 5: publicadas en la *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, núm. 49, julio-diciembre 2018.[32]
4. Reunión plenaria 6: Próxima a publicarse, como parte del proyecto de investigación "Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad contemporánea", de la Universidad Católica *Lumen Gentium,* en coordinación con ICALA.[33]
5. Reunión plenaria 7: Publicada como libro por Editorial UIC, bajo el título Religiosidad *Popular en la Semana Santa: casos y análisis diversos*.[34]
6. Reunión plenaria 8: Publicada en la *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 26, núm. 51, julio-diciembre de 2019.[35]
7. Reunión plenaria 9: Próxima a publicarse bajo el sello de Editorial UIC, aparecerá como libro con el título *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: antropología, arte, historia y teología.* [36]

[31] R. A. Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Universidad Intercontinental, 2017, 465 pp. [en línea], http://www.mediafire.com/file/gjsd1nuvvc7mixt/Identidad+y+pertenencia.pdf http://nebula.wsimg.com/31d8c46746e00f9ebfe1c8e93b2160e3?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1 y http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

[32] *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Número dedicado a *Memorias del Observatorio de la Religiosidad Popular (ORP)*, México, año 25, núm. 49, julio-diciembre 2018 [en línea], https://es.scribd.com/document/401905744/No-49-MEMORIAS-DEL-OBSERVATORIO-DE-RELIGIOSIDAD-POPULAR-ORP-3ª-4ª-Y-5ª-PLENARIAS

[33] En preparación. Aparecerá en su momento en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular [en línea], http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

[34] R. A. Gómez Arzapalo (coord.), *Religiosidad Popular en la Semana Santa* [en línea], México, Universidad Intercontinental, 2019, https://issuu.com/publicaciones_uic/docs/religiosidad_popular_en_la_semana_s

[35] *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, Número dedicado a *ORP. Religiosidad popular y migración,* México, año 26, núm. 51, julio-diciembre 2019 [en línea], https://es.scribd.com/document/471274593/No-51-ORP-Religiosidad-Popular-y-Migracio-n

[36] Magdalena Pacheco Régules; Gerardo González Reyes; R. A. Gómez Arzapalo (coords.), *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: antropología, arte, historia y teología,* México, Universidad Intercontinental, 2021. En proceso editorial; aparecerá en su momento en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular [en línea], http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

8. Reunión plenaria 10: En preparación, en CIESAS, Tlalpan, aparecerá como libro coordinado por Alicia María Juárez Becerril.
9. Reunión extraordinaria en Chalma: En preparación, en el Colegio Mexiquense, aparecerá como libro coordinado por Magdalena Pacheco Régules.
10. Exposición fotográfica: "La cruz en la vida de los hombres de maíz"; es un catálogo de la exposición publicado por el Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular mediante su proyecto editorial "Senda Libre" y divulgado mediante su Biblioteca Virtual de Religión Popular.[37]
11. Exposición fotográfica: "Especialistas Rituales México-Guatemala: Dos Miradas Antropológicas de una Historia Compartida"; es un catálogo de la exposición publicado por el Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular mediante su proyecto editorial "Senda Libre" y divulgado mediante su Biblioteca Virtual de Religión Popular.[38]
12. Exposición fotográfica virtual "Creo en un Solo Dios… Aunque no lo Nombre como Tú"; se trata de un catálogo de la exposición publicado por el Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular mediante su proyecto editorial: Senda Libre y divulgado mediante su Biblioteca Virtual de Religión Popular.[39]
13. *Revista Intersticios,* número dedicado a *Religiosidad Popular: Interculturalidad en la expresión religiosa,* Universidad Intercontinental, año 22, núm. 47, julio-diciembre, 2017.[40]

[37] R. A. Gómez Arzapalo (coord.), *La cruz en la vida de los hombres de maíz. Catálogo de la exposición*, Senda Libre-Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular-Observatorio de la Religiosidad Popular, México, 2017 [en línea], https://issuu.com/ramirogomez9/docs/catalogo2017versionisuu

[38] R. A. Gómez Arzapalo (coord.), *Especialistas rituales México-Guatemala. Dos miradas antropológicas de una historia compartida*, *Catálogo de la exposición*, Senda Libre-Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular-Observatorio de la Religiosidad Popular, México, 2018 [en línea], https://issuu.com/ramirogomez9/docs/catalogo_especialistas_rituales_201

[39] R. A. Gómez Arzapalo (coord.), *Creo en un solo Dios, aunque no lo nombre como tú. Visiones diversas de la fe, la trascendencia y el ritual. Catálogo de la exposición*, Senda Libre-Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular-Observatorio de la Religiosidad Popular, México, 2018 [en línea], https://ia601500.us.archive.org/6/items/CatalogoExpoCreo.../catalogo%20expo%20creo....pdf

[40] En línea en: https://es.scribd.com/document/425619999Intersticios-47-Religiosidad-Popular-interculturalidad-en-la-expresion-religiosa

14. Revista *Intersticios*, número dedicado a *Religión y cultura: cimientos terrenales de lo sagrado*, Universidad Intercontinental, año 23, núm. 48, enero-junio, 2018.[41]
15. Tetralogía conmemorativa del v aniversario del ORP; esta serie fue coordinada por Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes en su calidad de director de este Observatorio y los libros que la conforman fueron todos publicados por la UIC; ellos son: *a) Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad,*[42] *b) Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena,*[43] *c) La Religiosidad Popular en México: una visión desde la historia,*[44] y finalmente: *d) Religiosidad Popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad.*[45]

Este amplio espectro de actividades conjuntas y sus frutos en eventos —también conjuntos— de amplia envergadura y las publicaciones resultantes de ellos son testimonio fehaciente de la riqueza implicada en el diálogo abierto, interdisciplinar, respetuoso e incluyente, continuamente retroalimentado, inspirado e impulsado desde el aula.

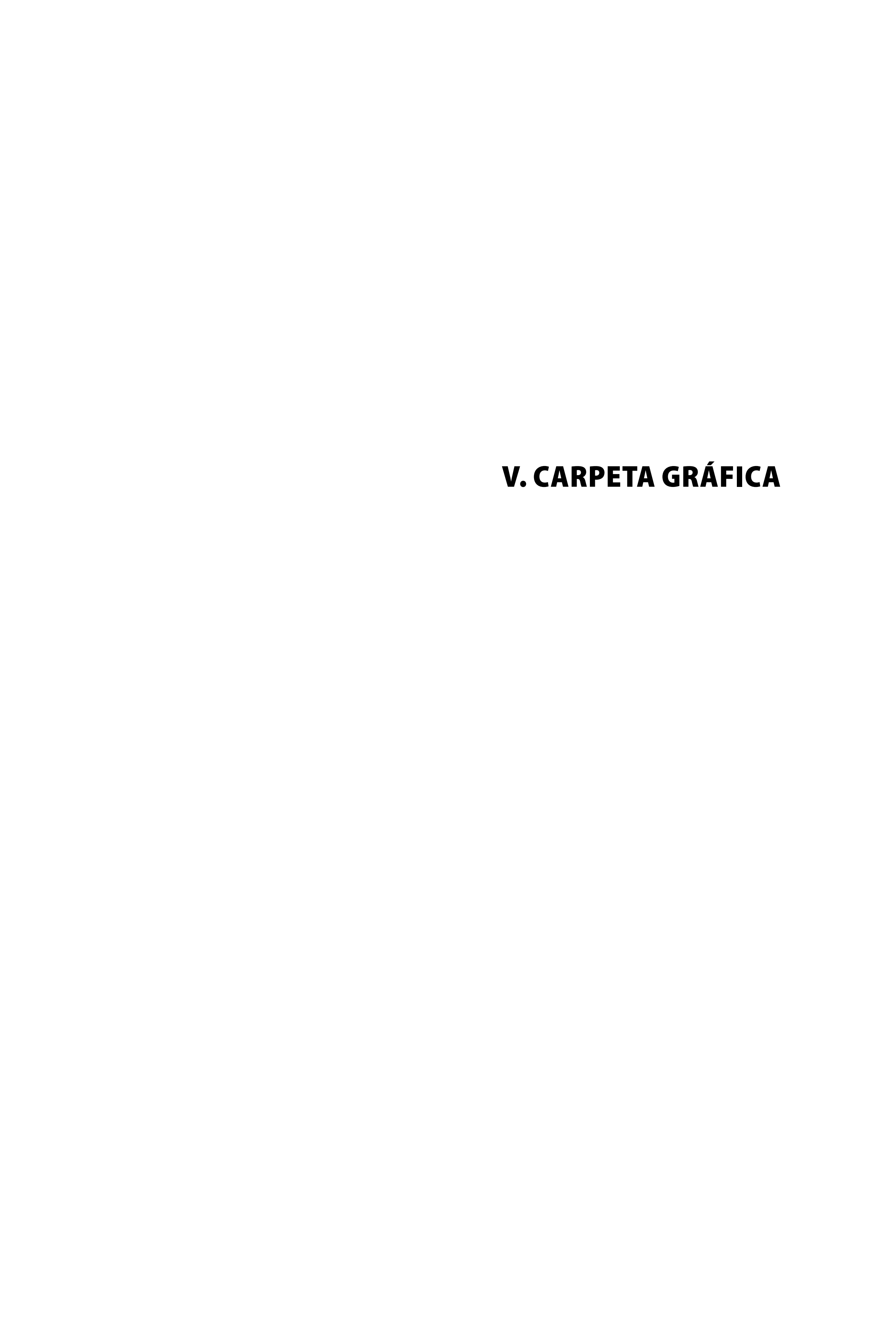
[41] En línea en: https://es.scribd.com/document/416326260Intersticios-48-Religiosidad-Popular-cimientos-terrenales-de-lo-sagrado

[42] Coordinado por R. A. Gómez Arzapalo y Ricardo Marcelino Rivas García de la Universidad Intercontinental. La liga de acceso para consultar y descargar el libro en formato PDF es https://ia601407.us.archive.org/8/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf

[43] Coordinado por A. M. Juárez Becerril, del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social. En línea en: https://ia801509.us.archive.org/3/items/serie-2-23-de-julio-2020cc/serie%202%2023%20DE%20JULIO%202020cc.pdf

[44] Coordinado por Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules de la Universidad Autónoma del Estado de México. En línea en: https://ia601500.us.archive.org/4/items/serie-3-21-enero-2020-web-3/serie%203%2021%20enero%202020%20WEB%20%283%29.pdf

[45] Coordinado por M.ª E. Padrón Herrera de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En línea en: https://ia601504.us.archive.org/27/items/serie-4-ok-2020/serie%204%20ok%202020.pdf



V. CARPETA GRÁFICA

PERCIBIR AL OTRO DESDE SU PROPIO ROSTRO Y PRESERVACIÓN DE SU ALTERIDAD

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

En esta carpeta gráfica, y acorde con el tema monográfico de esta edición de *Intersticios*, cerramos este volumen con un grupo de imágenes de autores varios que provienen de tres exposiciones fotográficas que el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular (ORP) de la Universidad Intercontinental ha exhibido, tanto física como virtualmente, en fechas pasadas, a saber: *La Cruz en el Vida de los Hombres de Maíz* (2016); *Especialistas rituales México-Guatemala. Visiones conjuntas de una historia compartida* (2017) y *Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú* (2019).

En su conjunto, este material visual pretende una aproximación sana, amable y curiosa a las diferencias culturales y religiosas de los grupos indígenas contemporáneos. Sobre ellos, pesó desde la época colonial temprana la sospecha de ser artífices principales de la preservación de los antiguos modos de vida, y por ende, obstáculos estratégicos para una correcta evangelización, siendo valorados negativamente como ministros del diablo, nigromantes, embaucadores, engañadores de las gentes y memoria viva de una historia derrotada que se daba por muerta. Así, es comprensible que desde el principio del proceso evangelizador-colonizador sufrieron de forma muy particular la persecución y violencia de la represión eclesiástica y civil.

Hoy, estos personajes y las comunidades donde desarrollan su labor, por medio de su vida religiosa, su identidad celosamente resguardada y reproducida, y su cosmovisión aplicada a cada acontecimiento existencial, afirman y reafirman su presencia social como culturas definidas y diferenciadas en medio de entornos sociales más amplios, homologantes y hostiles como los estados-nación donde están insertas.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México..

Esta carpeta pretende mostrar visualmente una muy básica selección de imágenes que, en su sencillez y brevedad, logre despertar en el espectador el asombro y pasmo por otras formas de ser humano, pretendiendo que estas imágenes sean —en su conjunto— una hierofanía del *Otro Rostro*. Esperamos que esos *Otros Rostros* despierten y estimulen en el interlocutor la intuición básica de la imposibilidad de la comprensión unilateral de la historia.

Interculturalidad e interreligiosidad no se separan; de hecho, la segunda implica la primera, pues el reconocimiento de la sacralidad en otras culturas supone necesariamente la comprensión y reconocimiento de las vías culturales por las cuales se accede al ámbito de lo divino en los contextos específicos. Esperamos que estas imágenes ayuden a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y abone también a nutrir las posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.



Altares domésticos. En la vida diaria, los especialistas rituales acuden a sus altares domésticos a solicitar a las diversas entidades y los santos católicos su intervención para la solución de algún problema. Algunos santos no pertenecen a la religión ortodoxa oficial; tal es el caso de Maximón, santo al que se ofrecen puros y aguardiente. Chichicastenango, Guatemala.
Autora: Alba Patricia Hernández Soc (septiembre, 2015).



Ritual. En estos altares, se realizan múltiples rituales para la salud, la siembra del maíz o para que algún migrante llegue con bien a Estados Unidos, entre otros. Chichicastenango, Guatemala.
Autora: Alba Patricia Hernández Soc (agosto, 2014).



Las cruces del Komulian, *Guerrero*. Las cruces del Komulian se adornan para el ritual de petición de lluvias. Las personas les ofrecen comida, bebida, velas y flores. Asimismo, con respeto y solemnidad, les rezan y hacen peticiones. Acatlán, Guerrero.
Autor: Jaime Bernardo Díaz Díaz (mayo, 2015).



Plantadas en el Mazatépetl. En la fiesta de la Santa Cruz en mayo, se plantan las cruces en la pirámide prehispánica, en lo alto del cerro Mazatépetl, donde permanecen una temporada. Cerro Mazatépetl o Cerro del Judío, Bernabé Ocotepec, Ciudad de México.
AUTORA: María Elena Padrón Herrera (junio, 2010).



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor a 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 1420, o vía internet a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a la que pertenece y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE